

Neue Deutsche Hefte

Beiträge zur europäischen Gegenwart
mit den »Kritischen Blättern«

INHALT

Julio Cortazar Die Nacht mit dem Mund
nach oben · Antonio Machado Zwiege-
spräche zwischen Juan de Mairena und
seinen Schülern · Gudrun Pausewang
Gedichte · Karl Löwith Marxismus und
Geschichte · Paul Schütz Angst und Hoff-
nung · Siegfried Freiberg São Paulo –
Perspektiven einer Weltstadt · Hans
Paeschke Zeitgeist und Zeitschriften des
Westens (IV) · Gerhard G. Kloska Die
Gemeinschaft und der Kranke · Alexander
Feldkamp Ethik aus den Wäldern · R. H.
Bedenkliche Kurzschlüsse · J. G. Kurt Ziesel
und das „Verlorene Gewissen“
Besprechungen

Heft **42**

JAN. 1958

VERLAGSORT GÜTERSLOH

C. BERTELSMANN

NEUE DEUTSCHE HEFTE

Herausgegeben von Joachim Günther und Rudolf Hartung

HEFT 42 – JANUAR 1958

Julio Cortazar: Die Nacht mit dem Mund nach oben	865
Antonio Machado: Zwiegespräche zwischen Juan de Mairena und seinen Schülern	872
Gudrun Pausewang: Gedichte	873
Karl Löwith: Marxismus und Geschichte	876
Paul Schütz: Angst und Hoffnung	889
Siegfried Freiberg: São Paulo – Perspektiven einer Weltstadt	893

BLICK IN DIE ZEIT

Hans Paeschke: Zeitgeist und Zeitschriften des Westens (IV)	901
Gerhard G. Kloska: Die Gemeinschaft und der Kranke	912
Alexander Feldkamp: Ethik aus den Wäldern	921

KRITISCHE BLÄTTER

R. H.: Bedenkliche Kurzschlüsse	929
Walter Helmut Fritz: Walter Groß/Botschaften noch im Staub	931
Jaques Legrand: Anthologie de la Poésie Nouvelle. Hg. von Jean Paris	932
Walter Boehlich: Hugo von Hofmannsthal, Dramen III. Hg. von Herbert Steiner	933
Hellmut Jaesrich: Heinrich Schirmbeck/Ärgert dich dein rechtes Auge	935
Rudolf Hartung: Max Frisch / Homo Faber	937
Michael Hamburger: Iris Murdoch / The Flight from the Enchanter	939
Hans Georg Brenner: Martin Walser / Ehen in Philippsburg	940
Sigrid von Massenbach: Jean Giraudoux / Juliette im Lande der Männer	941
Joachim Günther: François Mauriac / Noch ist es Zeit	943
Friedrich Vogelreuther: Viktor E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen	945
Walter Mannzen: Leo Strauss / Naturrecht und Geschichte	946
Detlef C. Kochan: Heinrich Hahne / In der Pause Heinz Graupner: Söhne und Töchter	947

FORUM

J. G. : Kurt Ziesel und das „Verlorene Gewissen“	949
Notizen	952

Die „Neuen Deutschen Hefte“ erscheinen monatlich. Preis je Heft im Abonnement 3,- DM; einzeln 3,50 DM.
Redaktion: Joachim Günther, Berlin-Lankwitz, Kindelbergweg 7, und Dr. Rudolf Hartung, Berlin-Lichterfelde-West,
Potsdamer Straße 60. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizu-
fügen. Unverlangt eingesandte Bücher können nicht zurückgesandt werden. Umschlag S. Kortemeier. Verlag C. Bertels-
mann, Gütersloh (Eigentümer R. Mohn). Gesamtherstellung Mohn & Co GmbH, Gütersloh. Alle Rechte vorbehalten. Die
„Neuen Deutschen Hefte“ können durch jede Buchhandlung oder direkt vom Verlag bezogen werden. Printed in Germany

Und zu bestimmten Jahreszeiten zogen sie aus, um Feinde zu jagen; man nannte dies den Blumenkrieg.

In der Mitte der langen Hotelhalle fiel ihm ein, daß es schon spät sein müsse. Er eilte auf die Straße, um sein Motorrad aus dem Verschlag herauszuholen, wo der Portier von nebenan ihm erlaubt hatte, es unterzustellen. Am Uhrengeschäft an der Ecke sah er, daß es zehn vor neun war; er hatte reichlich Zeit, um dorthin zu kommen, wohin er wollte. Die Sonne drang durch die hohen Häuser des Zentrums; er stieg auf seine Maschine und freute sich über die Spazierfahrt, während seine Gedanken sich im Unbestimmten verloren. Das Motorrad summte zwischen seinen Beinen, und ein frischer Wind ließ seine Hosen flattern.

Er fuhr an den rosa und weißen Gebäuden des Ministeriums vorbei, durch die Hauptstraße an einer Reihe von Warenhäusern mit glänzenden Schaufenstern. Jetzt bog er ein: der angenehmste Teil des Weges begann, die wirkliche Spazierfahrt; es kam eine lange mit Bäumen umsäumte Straße, ohne viel Verkehr, mit geräumigen Villen, deren Gärten bis zu dem Bürgersteig hinabreichten, wo ein niedriger Zaun sie von dem Fahrweg abgrenzte. Vielleicht etwas zerstreut, aber auf der rechten Seite fahrend, wie es Vorschrift war, ließ er sich von der Glätte, dem leichten Gekräusel dieses neu beginnenden Tages tragen. Vielleicht war er durch all dies gehindert, den Unfall vorzusehen. Als er bemerkte, daß die Frau, die an der Ecke stand, die Straße trotz der grünen Verkehrslichter überqueren wollte, war es schon für jede einfache Lösung zu spät. Er bremste mit Fuß und Hand zugleich und wich links aus; er hörte den Aufschrei der Frau, und zusammen mit dem Aufprall verlor er die Besinnung. Es war, als schliefe er plötzlich ein.

Als er aus der Ohnmacht erwachte, zogen ihn vier oder fünf junge Männer unter dem Motorrad hervor. Etwas schmeckte nach Salz und Blut, ein Knie tat ihm weh, und als sie ihn hochhoben, schrie er, weil der Druck auf seinem rechten Arm weh tat. Stimmen, die nicht zu den über ihn gebeugten Gesichtern zu gehören schienen, wollten ihn mit Scherzen und dummen Späßen aufmuntern. Es war eine Erleichterung für ihn, die Bestätigung zu vernehmen, daß er in seinem Recht war, als er die Straße kreuzte. Er fragte nach jener Frau und versuchte dabei die Übelkeit, die ihm im Halse emporstieg, zu unterdrücken. Während sie ihn, mit dem Munde nach oben gekehrt, in die nächste Apotheke trugen, erfuhr er, daß die Frau, die die Ursache des Unfalls gewesen war, mit ein paar Kratzern am Bein davongekommen sei. „Sie haben sie kaum geritzt, aber der Aufprall hat Ihre Maschine auf die Seite geworfen . . .“ Meinungen — Erinnerungen — langsam trugen sie ihn auf dem Rücken

liegend hinein — so geht es gut, und jemand im weißen Kittel im Halbdunkel einer kleinen Apotheke des Stadtviertels gab ihm einen Schluck zu trinken, der ihn erleichterte.

Der Polizeikrankenwagen kam fünf Minuten später, und man legte ihn auf eine weiche Krankenbahre, auf der er sich ausstrecken konnte. Mit genauester Klarheit, aber sich dessen bewußt, daß er unter der Einwirkung einer furchtbaren Erschütterung stand, gab er der Polizei, die ihn begleitete, seine Personalien. Der Arm tat ihm kaum noch weh; von einer Verletzung an der Augenbraue tropfte ihm Blut über das ganze Gesicht. Ein- bis zweimal leckte er sich die Lippen, um es zu trinken. Er fühlte sich gut; es war ein Unglücksfall — Pech gehabt; es versprach einige ruhige Wochen und weiter nichts. Der Schutzmann sagte ihm, daß das Motorrad kaum etwas abbekommen hätte. „Natürlich“, antwortete er. „Ich hab’ es ja auch auf mich gelegt . . .“ Beide lachten, und bei der Ankunft im Krankenhaus verabschiedete sich der Schutzmann, indem er ihm die Hand reichte und viel Glück wünschte. Die Übelkeit empfand er weniger und weniger, und während sie ihn auf einer Krankenbahre mit Rädern bis zu dem letzten Pavillon transportierten, an Bäumen voller Vögel vorbei, schloß er die Augen und wünschte sich schlafend oder unter der Wirkung von Chloroform. Aber sie hielten ihn lange in einem Raum, der stark danach roch, füllten eine Kartothekkarte aus, nahmen ihm die Kleider ab und zogen ihm ein hartes graues Hemd an. Sie bewegten vorsichtig seinen Arm, ohne daß er schmerzte. Die Krankenschwestern scherzten die ganze Zeit, und wenn er durch die anhaltenden Magenkrämpfe nicht abgelenkt worden wäre, hätte er sich sehr gut gefühlt, beinahe froh.

Man trug ihn dann in den Röntgensaal und zwanzig Minuten danach, mit einer feuchten schwarzen Tafel auf seiner Brust, hinüber in den Operationsaal. Eine große, schlanke, weißgekleidete Gestalt näherte sich ihm und untersuchte das Röntgenbild. Frauenhände legten ihm den Kopf zurecht, er spürte, daß man ihn auf eine andere Krankenbahre hinüberbettete. Der Mann in Weiß näherte sich ihm lächelnd wieder, mit einem Gegenstand, der in der rechten Hand aufblitzte. Er tätschelte ihm die Wange und gab jemandem, der hinter ihm stand, ein Zeichen der Verständigung.

Es war ein eigenartiger Traum, denn er war angefüllt mit Gerüchen, obwohl er doch nie Gerüche träumte. Zuerst war da ein Sumpferuch, denn links vom Weg begannen Weideländer mit Zittergräsern; wer dort hineingeriet, kehrte nie mehr zurück. Aber der Geruch ließ nach, und an seine Stelle trat ein dunkler Duft aus vielen Düften zusammengesetzt, wie in der Nacht, in der man vor den Azteken flüchtete. Und alles war ganz natürlich, er mußte vor den Azteken fliehen, die auf Jagd nach Menschen waren, und die einzige Möglichkeit, die er hatte, war, sich in einem dichten Walde zu verstecken, aber immer darauf achtend, sich nicht zu weit von dem schmalen Weg zu entfernen, den nur sie allein, die Moteken, kannten.

Worunter er am meisten litt, war der Geruch, so als ob in dieser Absolutheit des Traumes etwas gegen das Ungewöhnliche rebellierte, was bis jetzt noch

nicht im Spiel war. — Es riecht nach Krieg, dachte er und griff instinktiv nach dem Steindolch, der in seinem aus Wolle gestrickten Gürtel hing. Ein unerwartetes Geräusch ließ ihn sich bücken und zitternd auf der gleichen Stelle verweilen. Das Angstgefühl war nichts Besonderes; seine Träume waren immer angefüllt mit Ängsten. Er wartete, bedeckt von den Ästen eines Zweiges und der Nacht voller Sterne. Sehr weit, wahrscheinlich auf der anderen Seite des großen Sees, mußten die Feuer der Nachtlager brennen; ein rötlicher Schimmer färbte jene Seite des Himmels. Das Geräusch wiederholte sich nicht. Es hatte sich angehört wie ein brechender Ast. Vielleicht war es ein Tier, das, wie er, dem Geruch des Krieges entfliehen wollte. Leise, Luft einatmend, richtete er sich auf. Man hörte nichts, aber die Angst blieb wie der Geruch, dieser süßliche Weihrauch des Blumenkrieges. Man mußte weiter voran, man mußte in das Herz des Waldes eindringen, die seichten Stellen vermeidend. Im Dunkeln tappend, sich jeden Moment neu bückend, um die festen Stellen des Pfades zu berühren, machte er einige Schritte. Er wäre gern gerannt, aber die Zittergräser seitwärts zuckten zu sehr. Sich auf dem Pfad im Finstern weitertastend, nahm er langsam die Flucht wieder auf. Und da überkam ihn ein furchtbarer Rauchstoß und das war es, was er am meisten fürchtete; verzweifelt sprang er nach vorn.

„Sie werden noch aus dem Bett herausfallen“, sagte der Kranke, der neben ihm lag: „Machen Sie nicht solche Sprünge, Freundchen.“

Er öffnete die Augen und sah, daß es spät war; die Sonne stand schon hinter den Fensterläden des langen Saales. Während er versuchte, seinem Bett-nachbarn zuzulächeln, trennte er sich beinahe physisch von der letzten Vision dieses alldruckähnlichen Schlafes. Der Arm in Gips gelegt, hing an einem Apparat mit Gewichten und Blockrollen. Er war durstig, so, als ob er kilometerweit gelaufen wäre, aber sie wollten ihm nicht viel Wasser zu trinken geben, kaum genug, um sich die Lippen zu netzen und ein wenig den Mund zu spülen. Das Fieber nahm langsam Besitz von ihm, und er hätte weiterschlafen können, aber es machte ihm Freude, wachzubleiben und mit halbgeschlossenen Augen den Dialog der anderen Kranken anzuhören; ab und zu antwortete er auf eine Frage. Er sah einen kleinen weißen Wagen heranrollen und neben seinem Bett stehenbleiben. Eine blonde Krankenschwester rieb ihm zuerst den Oberschenkel mit Alkohol ein, um dann eine dicke Nadel hineinzustechen, die durch eine Röhre mit einer Flasche verbunden war, mit opalener Flüssigkeit angefüllt. Ein junger Arzt befestigte einen Apparat aus Metall und Leder an seinem gesunden Arm, um irgend etwas festzustellen. Die Nacht sank herab, und das Fieber trieb ihn langsam in einen Zustand, in dem die Dinge deutlich wurden, als betrachtete man sie durch Operngläser: sie waren greifbar und sanft und gleichzeitig leicht und widerwärtig; es war so, wie wenn man einen langweiligen Film anschaut und doch sitzen bleibt, weil es draußen auf der Straße noch langweiliger ist.

Dann kam eine Tasse mit herrlicher goldener Fleischbrühe, die nach Lauch, nach Sellerie und Petersilie duftete. Ein winziges Stückchen Brot, köstlicher als ein großartiges Souper, verschwand Brocken um Brocken. Der Arm tat

ihm nicht mehr weh, nur von der Augenbraue, dort, wo sie genäht war, kam manchmal sekundenlang ein heißer, stechender Schmerz. Da begannen die gegenüberliegenden Fenster sich zu drehen, ein fleckiges Dunkelblau wurde sichtbar, und er dachte, er könnte leicht wieder einschlafen. Es war etwas ungemütlich, immer auf dem Rücken zu liegen, aber als er mit der Zunge über die trockenen aufgesprungenen Lippen fuhr und die Fleischbrühe schmeckte, seufzte er auf vor Glück.

Zuerst war es eine stumpfe Verwirrung, ein Durcheinander von allen möglichen Empfindungen. Er begriff, daß er in undurchdringlicher Finsternis lief, wenn auch der von Baumkronen durchstrichene Himmel weniger schwarz als der Rest war. „Der Pfad“, dachte er, „ich bin vom Pfade abgekommen.“ Seine Füße versanken in eine feuchte Unterlage von Blättern und Schlamm, und er konnte sich keinen Schritt weiterbewegen, ohne daß die Äste der Sträucher ihm Körper und Beine zerkratzten.

Keuchend, und im Bewußtsein, daß er trotz Dunkelheit und Stille umzingelt war, bückte er sich, um zu lauschen. Vielleicht war der Pfad ganz nahe, und mit dem ersten Licht des Tages würde er ihn wiedererkennen. Nichts konnte ihm im Augenblick helfen, ihn wiederzufinden. Die Hand umschloß, ohne daß er es bemerkte, fest den Griff seines Dolches, und wand sich, wie ein Skorpion aus dem Sumpfe, bis zu seinem Hals empor, wo sein schützendes Amulett hing. Die Lippen kaum bewegend, murmelte er das Maisgebet, das die glücklichen Monde bringt, und die Bitte an die Sehr Erhabene, die Spenderin der Güter der Moteken. Doch spürte er zugleich, daß die Fußknöchel langsam im Schlamm versanken, und das Warten im Dunkel des fremden Eichenbusches wurde ihm unerträglich. Der Blumenkrieg hatte mit dem Mond begonnen und dauerte schon drei Tage und drei Nächte! Wenn er tief in dem Walde eine Zuflucht finden konnte, den Pfad dort verlassend, vielleicht würden dann die Krieger seine Spur verlieren. Er dachte an die vielen Gefangenen, die sie schon haben mußten. Doch die Quantität zählte nicht, sondern nur die heilige Zeit. Die Jagd würde fortgesetzt werden, bis die Priester das Zeichen zur Rückkehr gäben. Alles war abgezählt bis zu seinem Ende, und er war auf der entgegengesetzten Seite der Jäger, einbegriffen in diese heilige Zeit.

Er hörte Schreie, schnellte empor, den Dolch in der Hand bereit. Als ob der Himmel sich am Horizont entzünden wollte, bemerkte er Fackeln, die sich ganz in der Nähe zwischen den Ästen bewegten. Der Geruch nach Krieg wurde unerträglich, und als der erste Feind ihm an den Hals sprang, drückte er ihm beinahe mit Vergnügen das Steinmesser in die Brust hinein. Schon umgaben ihn die Lichter und das freudige Geschrei. Es gelang ihm, die Gegner ein- bis zweimal abzuwehren, doch dann erwischte ihn ein Strick von rückwärts.

„Es ist das Fieber“, sagte jemand vom Nebenbett aus. „Mir ging es ebenso, als man mich am Zwölffingerdarm operierte. Trinken Sie etwas Wasser, Sie werden sehen, daß Sie gut danach schlafen.“

Nach der Nacht, aus der er gerade zurückkehrte, schien ihm das lauwarme Zwielflicht des Saales beinahe lieblich. Ein violettes Licht wachte wie ein schützendes Auge an der hohen Wand im Hintergrund. Man hörte hüsteln, schweres Atmen, ab und zu einen Dialog leiser Stimmen. Alles war angenehm und sicher, ohne diese Hetzjagd, ohne . . . Er durfte nicht länger an diesen schweren Traum denken. Er begann seinen Arm im Gips zu betrachten, die Blockrollen, die ihn so schwerelos in der Luft hielten. Man hatte ihm eine Flasche Mineralwasser auf den Nachttisch gestellt. Gierig nahm er einen Schluck direkt aus der Flasche. Er konnte jetzt die Formen im Saal erkennen, die dreißig Betten, die Glasschränke. Er mußte schon weniger Fieber haben, sein Gesicht fühlte sich frischer an. Die Augenbraue tat ihm kaum noch weh, der Schmerz war wie eine Erleichterung. Er sah sich wieder aus dem Hotel hinausgehen und die Vespa herausführen. Wer hätte gedacht, daß die Dinge so ausgehen würden? Er versuchte den Augenblick des Unfalls klar zu fixieren, und es ärgerte ihn, als er merkte, daß da irgendwo eine Lücke war, eine Leere, die er nicht fähig war, auszufüllen. Zwischen dem Schock und dem Moment, als man ihn von der Erde aufhob, war etwas wie eine Ohnmacht, die ihn hinderte, das weitere klar zu sehen. Und gleichzeitig hatte er das Gefühl, daß diese Leere, dieses Nichts, Ewigkeiten gewährt hatte. Nein, überhaupt keine Zeit, sondern es war, als wäre er in dieser Lücke durch etwas hindurchgegangen, als hätte er unmeßbare Entfernungen durchwandert. Der Aufprall, der brutale Stoß auf das Straßenpflaster. Auf jeden Fall hatte er, als er aus der dunklen Tiefe wieder zu sich kam, beinahe eine Erleichterung gespürt, als die Männer ihn vom Boden aufhoben. Der Schmerz des gebrochenen Armes, das Blut der gespaltenen Augenbraue, die Quetschung des Knies; alles in allem war es ihm eine Erleichterung, wieder in den Tag zurückzukehren, sich gehalten und geholfen zu fühlen. Eben dies war eigenartig. Er würde gelegentlich einmal den Arzt des Büros danach befragen. Jetzt begann der Schlaf ihn wieder zu besiegen, ihn langsam nach unten zu ziehen. Das Kopfkissen war so weich, und in seiner fieberheißen Kehle war die Frische des Mineralwassers. Vielleicht konnte er wirklich ausruhen, ohne diesen verdammten Alpdruck. Das violette Licht der Lampe hoch oben im Saal erlosch langsam, ganz langsam.

Da er auf dem Rücken schlief, war er nicht verwundert, sich wieder in seiner früheren Lage zu erkennen, aber wieder war dieser Geruch nach Feuchtigkeit da, nach durchlöcherter, durchsickertem Gestein, der ihm die Kehle würgte und ihn zum Nachspüren zwang. Es war unnütz, die Augen zu öffnen und nach allen Richtungen zu schauen; eine absolute Dunkelheit hüllte ihn ein. Er wollte sich aufrichten; da fühlte er Hände und Fußgelenke mit Stricken gefesselt. Er war auf dem Boden festgenagelt, auf einem Boden von kalten, glatten, feuchten Steinen. Kälte bedeckte seinen bloßen Rücken und seine Beine. Mit dem Kinn suchte er ungeschickt sein Amulett zu berühren, und da begriff er, daß sie es ihm geraubt hatten. Jetzt war er verloren, kein Gebet konnte ihn von dem nahenden Ende erlösen. Von weit her, so als tropfte es hinein in die Steine des Verlieses, hörte er die Pauken des Festes. Sie hatten

ihn nach Teocalli gebracht, er lag in dem unterirdischen Kerker des Tempels, und er wartete, bis die Reihe an ihn kam.

Er hörte einen Schrei, einen heiseren Schrei, der von den Wänden zurückprallte. Noch einen Schrei, der in einem Wimmern endete. Er war es, der in die Finsternis schrie, er schrie, weil er lebendig war, sein ganzer Körper verteidigte sich in dem Schrei vor dem, was kommen würde, vor dem unvermeidlichen Ende. Er dachte an seine Kameraden, die andere dunkle Kerker füllten, und er dachte an die, die schon die Stufen der Opferleiter emporstiegen. Er schrie von neuem, beinahe erstickte er daran, kaum konnte er den Mund noch öffnen, so angespannt waren seine Kinnladen und doch, als wären sie aus Gummi, öffneten sie sich langsam immer wieder mit unendlicher Anstrengung. Das Kreischen der Riegel schüttelte ihn wie ein Peitschenhieb. Zuckend, sich krümmend, kämpfte er, um sich vor den Striemen zu schützen, die in sein Fleisch eindrangten. Sein rechter Arm, der stärkere, zog so lange, bis der Schmerz unerträglich wurde und er nachgeben mußte. Er sah, daß sich die Doppeltür öffnete, und der Geruch der Fackeln kam dem Licht zuvor. Kaum die Lederschürzen der Zeremonie über sich geworfen, kamen die Altardiener und Priester näher und betrachteten ihn mit Verachtung. Die Lichter spiegelten sich in den schweißbedeckten Rücken wider, in den schwarzen federgeschmückten Haaren. Die Stricke gaben nach, und an ihre Stelle traten heiße Hände, hart wie Bronze, er wurde von den vier Altardienern nach oben gezerrt; immer auf dem Rücken liegend, trugen sie ihn durch einen schmalen Gang. Die Fackelträger gingen voran und beleuchteten notdürftig die nassen Wände und die Decke, die so niedrig war, daß selbst die Altardiener gebückten Hauptes gehen mußten. So trugen sie ihn – mit dem Munde nach oben gekehrt – ein Meter Distanz von der Felsdecke, die sekundenlang von dem Reflex der Fackeln aufleuchtete. Am Ende dieses Weges, wenn an Stelle der Decke die Sterne erscheinen würden und die Priester kreischend die feuerrumlohte Treppe hinauftanzten, würde dann das Ende auch für ihn kommen. Der schmale Durchgang wollte nie aufhören, und doch würde er enden, ehe er die frische Luft unter den Sternen atmen würde. Aber noch nicht, noch trugen sie ihn endlos in dem roten Halbdunkel, brutal an ihm zerrend. Und er wollte dies nicht, doch wie konnte er sich wehren, da sie ihm ja sein wahrhaftiges Herz, sein Amulett herausgerissen hatten, das der Brennpunkt seines Lebens war.

Mit einem Sprung war er in der Nacht des Krankenhauses unter der flachen, sanften Zimmerdecke, in dem weichen Schatten, der ihn umgab. Er dachte, er hätte geschrien, doch seine Nachbarn schliefen schweigend. Auf seinem Nachttisch stand die Wasserflasche. Er beschaute die Wasserblasen, die sich in ihr formten, und die kleinen durchsichtigen Bilder gegen den blauen Schatten der Fensterläden. Er keuchte und suchte eine Erleichterung für seine Lungen und wollte die Bilder vergessen, die noch an seinen Augenlidern klebten. Jedesmal wenn er die Augen schloß, sah er, wie sie sich sogleich formten, entsetzt richtete er sich auf, und doch gleichzeitig froh zu wissen, daß er

wach war, daß die Nachtwache ihn beschützte, daß es bald Tag werden würde, daß nun der tiefe Schlaf dieser Stunden über ihn kommen werde, ohne Bilder, ohne etwas . . .

Es fiel ihm schwer, die Augen offenzuhalten, der tiefe Schlaf war stärker als er. Er machte eine letzte Anstrengung, mit der gesunden Hand skizzierte er eine Geste zur Wasserflasche hin, er kam nicht soweit, sie zu fassen, seine Finger umklammerten wieder ein schwarzes Nichts, und der enge Gang wollte nie enden, unter tödlichem Aufblitzen erschien Stein auf Stein. Sein Wimmern wurde leiser und leiser, während sie ihn immer weiter trugen – mit dem Munde nach oben gekehrt. – Doch da war plötzlich die Decke nicht mehr, alles erschien höher, und ein großer Mund aus Schatten öffnete sich; die Altardiener richteten sich auf, und von hoch oben fiel ein abnehmender Mond ihm ins Gesicht, den seine Augen nicht sehen wollten. Verzweifelt schlossen und öffneten sie sich, die andere Seite suchend, um wieder die flache, schützende Zimmerdecke des Saales zu sehen. Aber sooft sie sich öffneten, war wieder Nacht und Mond. Während sie ihn die Treppe emportrugen, fiel sein Kopf hintenüber, und da sah er oben die Räuchergefäße mit den roten Kolonnen parfümierten Rauches, und plötzlich erblickte er den roten Stein, der von dem vergossenen Blut glänzte, das nach allen Seiten hinabströmte; und das Schaukeln der leblosen Beine der Geopferten, die sie hinter sich herschleiften, um sie dann über die Treppen in nördlicher Richtung hinabzurollen. Wimmernd in seiner letzten Hoffnung drückte er die Augenlider zu, damit er doch erwache. Während einer Sekunde glaubte er es auch erreicht zu haben, denn er lag wieder reglos im Bett, nur sein Kopf hing abwärts. Aber er roch den Tod, und als er die Augen öffnete, sah er die blutbefleckte Gestalt des Opferpriesters, der mit dem Steinmesser in der Hand auf ihn zukam. Er schloß rasch noch einmal die Augen, obwohl er es jetzt wußte, daß er nicht mehr erwachen würde – daß er wach war, daß der wundervolle Traum, absurd wie alle Träume, der andere gewesen, in dem er auf einem großen, metallischen Insekt, das zwischen seinen Beinen summte, durch seltsame Alleen einer wunderbaren Stadt gefahren war, in der grüne und rote Lichter ohne Rauch und ohne Feuer brannten. In der unendlichen Lüge dieses Traumes hatten sie ihn auch von der Erde emporgehoben, er, der da lag mit dem Munde nach oben gekehrt, er, mit dem Munde nach oben gekehrt und den geschlossenen Augen zwischen den Räuchergefäßen.

Wenn das Wissen sich spezialisiert, wächst das Gesamtvolumen der Kultur. Das ist die Illusion und der Trost der Spezialisten. Das, was wir als Gesamtheit wissen, oh, das ist aber das, was niemand weiß.

Die Freiheit, meine Herren (sagt Mairena zu seinen Schülern), ist ein metaphysisches Problem. Daneben gibt es noch den Liberalismus, eine Erfindung der Engländer, eines großen Volkes von Seeleuten, Boxern und Spöttern.

Die Traditionalisten sollte man an das erinnern, was so viele Male gegen sie gesagt worden ist:

Daß die Geschichte nicht umkehrbar ist, es auch keine Möglichkeit gibt, das Vergangene zu restaurieren.

Daß, wenn etwas in der Geschichte unzeitlich ist, ewige Werte, dieses, das nicht vergangen ist, auch nicht restauriert werden kann.

Daß, wenn jener Staub diesen Schmutz brachte, man nicht die Gegenwart verdammen und die Vergangenheit freisprechen kann.

Daß, wenn wir zu jenem Staub zurückkehrten, wir wieder zu diesem Schmutz kämen.

Daß aller konsequente Rückschritt in die Höhlen oder in ein goldenes Zeitalter mündet, an das einzig und auch nur halb Jean Jacques Rousseau glaubte.

Seid bescheiden! Ich empfehle euch die Bescheidenheit, oder besser, ich empfehle euch einen bescheidenen Stolz, der spanisch und christlich ist. Erinnert euch des kastilischen Sprichwortes: „Niemand ist mehr als jemand!“ Das will besagen, wie schwierig es ist, alle zu übertreffen, weil, so wertvoll ein Mensch auch sei, er niemals einen höheren Wert besitzen wird als den, Mensch zu sein.

So sprach Mairena zu seinen Schülern, und er fügte hinzu: Begreift ihr jetzt, warum wir großen Männer bescheiden zu sein pflegen?

Der Christus, der am Kreuz stirbt, um die Welt zu retten: dies ist nicht dasselbe wie die Welt, die Christus kreuzigt, um sich zu retten; auch wenn das Ergebnis das gleiche sein sollte, ist es nicht dasselbe.

PATAGONISCHER WINTER

Auf dem Heimweg von Aré
hob er mich auf seinen Rappen.
Über meine linke Schulter,
weißbereift und ganz kristallen,
schlug er seinen Reitermantel,
der wie eine Flamme schrie.

Auf dem Heimweg von Aré
spürte ich durch meine Schenkel
ungestüm das Herz des Pferdes
und sein eignes Herzblut kreisen,
und der Reif auf meinen Zöpfen
blutete an seinem Mund.

Auf dem Heimweg von Aré
hielt die Rechte Zweig und Zügel,
doch die Linke ließ er glühen
auf dem Hügel meines Herzens,
das bis in den Sattel schlug.

Auf dem Heimweg von Aré
hat ein Rappe Reif zertreten.
Nie mehr werde ich ein Pferd
heimwärts von Aré besteigen.

ICH SEHE NACHTS MEIN LAND

Über Böhmen geht der Mond auf,
wunderbar wie nie zuvor –
Schimmernd steht mein leeres Haus,
im Kamin wächst eine Birke.

Unter schweren Moldaukähnen
fassen Tote nach dem Kiel,
und es schattet der Hradschin
auf ein Meer von Königskerzen.

PROMENADE IM REGEN

Lila Schirme, rosa Schirme
tanzen zierlich miteinander
in dem Park von Oleander.
Regenbogen färbt die Türme.

Nimm den Schirm – und ich den meinen,
laß uns, wenn die Blüten wehen,
lächelnd mit den andern gehen
in den zärtlichen Alleen,
wo die nassen Zweige weinen.

Schirme eilen sich entgegen,
Schirme wippen auf und nieder
unter perlendem Gefieder.
Niemals duften Amsellieder,
niemals singt der weiße Flieder
so verzaubert wie im Regen.

SÜDLICHER MORGEN

Hoch über dem rötlichen Nebel der dämmernden Wildnis
erhebt jetzt der riesige Neger die grelle Trompete:
Sein Leib formt den Schrei, der den Vollmond verblaßt und die Sterne,
Kaskaden von Purpur und Glut auf die Meere herabgießt.

Und Venus entfaltet, dem Schaume entstiegen, die Glieder,
betritt das Gestade der schlafenden Alligatoren,
und Palmen beginnen im Kranz ihres Lichtes zu zittern.
Sie lagert sich lässig, der keuschen Trompete zu lauschen,
den Bläser erwartend, auf zärtliche schuppige Rücken
und spielt mit den lichtscheuen Augen der lauernden Panther,
bis jene Trompete versiegt und ein Schatten herabfällt.

EINEN BLUES FÜR MARIA

Wenn das erste Morgenleuchten
unten überm Ufer aufgeht
und die gelben Straßenbahnen
schimmernd das Depot verlassen,
wollen wir dich grüßen, Mutter,
eh wir trunken schlafen gehen.

Einen Triller für die kleinen
Füße auf dem Sichelmonde,
einen süßen Bogenstrich
für die Augen voller Demut,
eine raue Frauenstimme
für die unbefleckte Lilie,
einen Kranz Trompetenstöße
für den weiten Sternenmantel,
und den wilden Puls des Schlagzeugs
für die schwere goldne Krone!

Hör, wie wir dich lieben, Mutter.
Bitte für die letzten Paare,
die nach unserm Ave tanzen.
Mut gib ihnen, aufzuhören,
denn sie zittern vor dem Tag.

I

Der Titel „Marxismus und Geschichte“ hat einen doppelten Sinn: er meint, daß die theoretische Lehre von Marx in der Welt Geschichte gemacht hat; er meint aber auch, daß Marx schon selber geschichtlich gedacht hat. Beides ist so verschieden wie eine philosophische Theorie der Weltgeschichte von der weltpolitischen Praxis; beides gehört in diesem besonderen Fall aber auch zusammen, nämlich so, wie der weltgeschichtlich gewordene Marxismus mit der Lehre von Marx. Auch andere Denker, wie Bossuet und Vico, Spengler und Toynbee, haben geschichtsphilosophische Theorien entwickelt, aber es gibt keinen dem Marxismus vergleichbaren Vicoismus oder Spenglerismus; das heißt, es gibt keine weltgeschichtliche Bewegung, die beanspruchen könnte, die Philosophie der Geschichte von Bossuet, Vico, Spengler und Toynbee zu praktizieren. Um den Unterschied und Zusammenhang von historischer Theorie und geschichtlicher Praxis im Marxismus deutlich zu machen, muß man sich zunächst darüber verständigen, was man unter Marxismus verstehen will. Was man darunter verstehen will, darf nicht willkürlich sein. Es muß sich an der mit solchen Worten gemeinten Sache orientieren. Der Marxismus von Lenin, Stalin und MaoTse-tung mag noch so verschieden und von dem, was Marx selber dachte und wollte, unterschieden sein, er orientiert sich doch fortwährend an der Lehre von Marx. Marxismus kann seinem ursprünglichen Sinne nach nichts anderes sein als die weltgeschichtlich gewordene Lehre von Marx, und zwar seine ganze Lehre.

Das Ganze seiner Lehre besteht aber nicht aus all ihren Einzelheiten, die zum Teil schon längst überholt und widerlegt sind, sondern aus dem, was sie zu einem Ganzen macht und alle Einzelheiten zusammenfaßt. Dieses einheitliche Ganze der Lehre von Marx, der Rahmen, der alles zusammenhält, ist eine bestimmte Idee von der Geschichte – und der Glaube an sie. Weil wir aber alle, im Osten wie im Westen, heutzutage geschichtlich denken und in dem zeitgemäßen Dogma befangen sind, daß die uns zufallenden Geschehnisse der Geschichte das eigentliche Wesen des Menschen betreffen, ist der eiserne Vorhang in dieser Hinsicht so durchsichtig, daß wir diese Voraussetzung eines total-geschichtlichen Denkens und einer wesentlich geschichtlichen Existenz gar nicht mehr als eine Voraussetzung empfinden.

Marx denkt so wenig wie Hegel und dessen bürgerliche Nachfolger im Umkreis der natürlichen Welt und einer immer gleichen Natur des Menschen, sondern im Horizont der *Weltgeschichte* und eines sich geschichtlich verändernden Menschenwesens. Im Unterschied zu den bürgerlichen Propheten der Zeitenwende spricht Marx von der bisherigen Geschichte und dem bisherigen Menschen, aber nicht nur aus einem unbestimmten Vorgefühl des Kommenden und Künftigen, sondern er glaubt das Kommende und Künftige genau zu wissen und den neuen Menschen einer ganz neuen Gesellschaft

durch eine radikale Kritik des Bestehenden und eine revolutionäre Aktion gesellschaftlich herstellen zu können. Der Kommunist der klassenlosen Gesellschaft ist dieser „neue Mensch“ einer neuen geschichtlichen Welt, im Verhältnis zu der alle bisherige Geschichte eine bloße „Vorgeschichte“ ist. Er ist Kommunist, das heißt ein gemeinschaftlich lebender und produzierender Mensch, im Unterschied zum bürgerlichen Klassenmenschen, der habgierig ist, weil er meint, man könne sich nur dadurch etwas zu eigen machen oder aneignen, daß man es wie eine Habe hat und als privates Eigentum, als Kapital, besitzt. Die Art und Weise, wie sich der Mensch durch Arbeit seine Umwelt zu eigen macht, ist aber selbst schon ein geschichtlicher Vorgang. Die Rede von der Geschichte meint bei Marx die Geschichte der ökonomischen und sozialen Verhältnisse. Die Geschichte betrifft nicht das Privatleben von vereinzelt Einzelnen, sondern das öffentliche und gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen. Alle Geschichte beginnt damit, daß der Mensch die Natur kultiviert und durch Arbeit seine Lebensmittel, das Wort im weitesten Sinne genommen, produziert und damit sich selbst hervorbringt. Das setzt aber voraus ein Zusammenleben und Zusammenwirken der Menschen. Die Geschichte ist sozial oder „politisch“ im ursprünglichen Wortsinn von polis oder res publica. Im 1. Teil der „Deutschen Ideologie“ von 1845 hat Marx auf wenigen Seiten seine Grundauffassung von der Geschichte skizziert, in der polemischen Abgrenzung gegen Hegels idealistische Geschichtsphilosophie. Der erste Satz heißt charakteristischerweise: „Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte.“ Sie ist für Marx die einzige Wissenschaft, weil sie die alles umfassende Offenbarung des Menschenwesens ist. Marx verwirft nicht nur den überweltlichen Glauben an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte des Menschen, an eine Heilsgeschichte; er schaltet auch die Geschichte der Natur ausdrücklich aus. Die Natur ist für ihn, ebenso wie für Hegel, nur die untergeordnete Vorbedingung menschlicher Tätigkeit, zum Beispiel in den sie bedingenden geographischen und klimatischen Verhältnissen. Das Materielle des historischen Materialismus ist also nicht etwa die Natur, sondern deren Aneignung durch den Menschen. Wenn Marx von den materiellen Lebensbedingungen der Menschen spricht, so richtet sich das negativ gegen Hegels Ausgang von den Erfahrungen des Bewußtseins und positiv auf die geschichtlichen Arbeits- und Produktionsverhältnisse. In diesem Rückgang auf die sogenannte materielle Lebensweise, auf die geschichtlich bedingten Arbeits- und Produktionsverhältnisse, besteht der einfache und fundamentale Sinn des „historischen Materialismus“. Entgegen Hegels Ausgang vom Bewußtsein formuliert Marx seine These so, daß er sagt, es sei nicht das Bewußtsein, welches das Sein bestimmt, sondern umgekehrt das materielle, das heißt soziale und ökonomische, überhaupt geschichtliche Sein des Menschen, welches auch sein Bewußtsein bestimme. „Man kann die Menschen“, heißt es in der „Ideologie“, „durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren.“ Indem die Menschen ihre Lebensmittel

produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst. Diese Weise der Produktion ist nicht nur nach *der* Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz ist, sie ist vielmehr immer schon eine bestimmte Art der Tätigkeit der Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise.

Wie die Individuen ihr Leben durch Hervorbringung äußern, so sind sie. Was sie sind, fällt zusammen mit dem, was und wie sie produzieren. Die moralischen, religiösen und philosophischen Ideen und Vorstellungen, welche sich die Menschen von sich selbst und ihrer Welt bewußtmaßen machen, sind nichts Ursprüngliches und Selbständiges, wovon man ausgehen könnte, sondern der wahre oder falsche, der angemessene oder unangemessene Widerschein ihrer wirklichen Betätigung in ihren wirklichen Lebensverhältnissen. Denn das Bewußtsein könne nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und dieses ist der wirkliche Lebensprozeß, durch den sich die Menschen mit- samt ihrer Welt hervorbringen. Von diesem so umrissenen Standpunkt aus hat Marx Hegels Phänomenologie des Geistes einer prinzipiellen Kritik unterzogen, und ein französischer Marxist, A. Kojève, hat neuerdings Hegels Phänomenologie im gleichen Sinne bis ins einzelne ideologisch, das heißt im Hinblick auf die reale Geschichte, interpretiert und die Bedeutung von Napoleon für Hegels philosophische Gesamtkonzeption in den Mittelpunkt gestellt. Er hat diese marxistische Interpretation der Phänomenologie des Geistes so geistvoll durchgeführt, daß man am Ende nicht mehr zu unterscheiden vermag, ob Marx ein Hegelianer oder ob Hegel nicht schon selber Marxist war. Diese „materialistische“, realgeschichtliche Betrachtungsweise ist, wie Marx selber betont, nicht voraussetzungslos; sie will und kann es nicht sein. Sie geht von den wirklichen Voraussetzungen aller Ideen und ideologischen Vorstellungen aus, und wenn dieser tätige Lebensprozeß der Menschen in der Geschichte dargestellt wird, dann hört die Geschichte auf, eine Sammlung toter Fakten zu sein, wie bei den abstrakten Empirikern, oder eine eingebildete Aktion eingebildeter Subjekte (genannt „Geist“ und „Bewußtsein“) wie bei den abstrakten Idealisten. Die Geschichte des Menschen beginnt nicht mit der sogenannten Geistesgeschichte, sondern mit der Erzeugung der primitivsten Mittel zur Befriedigung der elementarsten Bedürfnisse. Die Grundbedingung aller Geschichte, die noch heute wie vor Jahrtausenden täglich erfüllt werden muß, um den Menschen überhaupt am Leben zu erhalten, differenziert und erweitert sich mit der Steigerung und Vermehrung der Bedürfnisse. Mit der Ausbreitung der verschiedenen Produktionsweisen und des Verkehrs wird die Geschichte zur Weltgeschichte, der ein Weltmarkt entspricht, womit sich eine allseitige Abhängigkeit aller von allen ergibt. Diesen sozialökonomischen Begriff von Weltgeschichte stellt Marx der Hegelschen Idee eines Weltgeistes gegenüber, der die weltgeschichtlichen Entwicklungen ihrem Begriffe, das heißt ihrem zu begreifenden Wesen nach bestimmen soll, indem er, der Weltgeist, die Reiche der Welt wie des Geistes nacheinander hervorgehen und eine bestimmte Zeit lang herrschen läßt, um sich in Hegels Philosophie der Geschichte und des Geistes zu vollenden.

Zwei Jahre nach Abfassung der „Deutschen Ideologie“, die eine Auseinandersetzung mit der nachhegelschen Philosophie ist, hat Marx das Kommunistische Manifest publiziert, das ebenfalls ganz und gar von einer geschichtsphilosophischen Konzeption getragen ist. Seine Hauptthese ist, daß der Gang der menschlichen Geschichte ein antagonistischer Fortgang ist, worin sich der Kampf zwischen Herrschenden und Beherrschten, Ausbeutern und Ausgebeuteten fortschreitend steigert und zuspitzt, um in dem Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat zur Entscheidung zu kommen. Das philosophische Schema für diesen Antagonismus von zwei sich bekämpfenden Klassen hat Marx der Hegelschen Analyse der Bewußtseinsstrukturen von „Herr“ und „Knecht“ entnommen. Das „Kommunistische Manifest“ beginnt mit dem durchschlagenden Satz: „Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“: zwischen Freien und Sklaven, Patriziern und Plebejern, Baronen und Leibeigenen, Unterdrückern und Unterdrückten. Dieser Kampf durchzieht bald offen, bald versteckt, die ganze überlieferte Geschichte. Und doch ist nach Marx die Epoche der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft nicht wie die anderen. Sie zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Klassengegensätze vereinfacht hat, indem sie die Gesellschaft in zwei feindliche Lager spaltet, die nun einander direkt gegenüberstehen, zur endgültigen Auseinandersetzung zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Diese letzte und entscheidende Epoche ist charakterisiert durch die Entwicklung der modernen Industrie und die industriellen Armeen der Bourgeoisie, die während ihrer Herrschaft von kaum hundert Jahren kolossalere Produktionskräfte geschaffen hat als alle vorangegangenen Generationen zusammen. „Sie hat ganz andere Werke vollbracht als ägyptische Pyramiden, römische Wasserleitungen und gotische Kathedralen. Sie hat ganz andere Züge ausgeführt als Kreuzzüge.“ Die Kehrseite dieses erstaunlichen Fortschritts der westlichen Zivilisation ist, daß sie allen patriarchalischen und menschlichen Beziehungen definitiv ein Ende gesetzt hat. Die moderne industrielle Bourgeoisie hat die natürlichen Bande zerrissen, die den Menschen an seine natürlichen Vorgesetzten knüpfen. Sie hat zwischen Mensch und Mensch kein anderes Band übriggelassen als das nackte Interesse, die bare Zahlung. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst, an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohlervorbenen Freiheiten die *eine* gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Die Bourgeoisie hat alle bisher mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheines entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Priester, den Mann der Wissenschaft in ihren bezahlten Lohnarbeiter verwandelt. In diesem Stadium ihrer Entwicklung kann die moderne Gesellschaft nicht existieren, ohne die Produktionsverhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Die ununterbrochene Erschütterung aller sozialen Zustände zeichnet die Bourgeoisie-Epoche vor allen anderen aus. „Alle festen Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen werden aufgelöst, alles Ständische und Stehende ist verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen. Und während das Bedürfnis nach einem immer

ausgedehnteren Absatzmarkt die Bourgeoisie über die ganze Erde jagt und selbst die entlegensten und barbarischsten Nationen in die Zivilisation hineinreißt, indem sie sie zwingt, sich die kapitalistische Produktionsweise anzueignen, zaubert die abendländische Zivilisation so gigantische Produktions- und Verkehrsmittel hervor, daß sie dem Hexenmeister gleicht, der die Gewalten, die er heraufbeschwor, nicht mehr zu beherrschen vermag.“

Die Geschichte der Industrie und des Handels wird immer mehr eine Geschichte der Empörung der modernen Produktionskräfte gegen die gesellschaftlichen und ökonomischen Produktionsverhältnisse. Es entwickelt sich eine Epidemie der Überproduktion, weil die bürgerlichen Verhältnisse zu eng geworden sind, um den von ihnen erzeugten Reichtum kontrollieren zu können. Die Waffen, mit denen die Bourgeoisie den Feudalismus zu Boden geschlagen hat, richten sich jetzt gegen sie selbst. Unter diesen selbst geschaffenen tödlichen Waffen, die die Niederlage der Bourgeoisie herbeiführen werden, steht nach Marx die Arbeiterklasse an erster Stelle. Die besitzlosen Arbeiter sind eine Ware wie jeder andere Handelsartikel und daher allen Wechselfällen der Konkurrenz, allen Schwankungen des Marktes ausgesetzt. Wenn aber diese Klasse klassenbewußt organisiert und geführt wird, so wird sie den ganzen Lauf der Geschichte ändern. Ein erstes Anzeichen dieses drohenden letzten Gerichts der Geschichte über die gegenwärtige Gesellschaft besteht darin, daß ein kleiner Teil der herrschenden Klasse sich von ihr lossagt und, wie Marx selber, sich der revolutionären anschließt als der einzigen, welche die Zukunft in Händen hält. Wie früher ein Teil des Adels zur Bourgeoisie überging, so geht jetzt ein Teil der Bourgeoisie zum Proletariat über, nämlich diejenigen, welche begriffen haben, daß angesichts der modernen Industrie die anderen Klassen untergehen müssen, während allein das Proletariat eine wirklich fortschrittliche Klasse mit einer universalen Mission ist, denn die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktionskräfte nur erobern, indem sie ihre eigene, bisherige Aneignungsweise und damit die ganze bisherige Aneignungsweise abschaffen.

Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, ohne daß der ganze Aufbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird. Am Ende dieser Prozesse wird das organisierte Proletariat nicht wie die Bourgeoisie eine herrschende Klasse sein, sondern es wird seine eigene Herrschaft als Klasse abgeschafft haben; an die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Klassengegensätze wird eine „Assoziation“ treten, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller sein soll. Schließlich wird der ganze Bereich der Lebensnotwendigkeiten abgelöst werden durch ein „Reich der Freiheit“ in einer höchsten Gemeinschaft, einem irdischen Reich der Gerechtigkeit.

Um die volle Tragweite des Kommunistischen Manifestes zu verstehen, darf man aber nicht vergessen, daß Marx, ehe er mit seinem philosophischen Gewissen abgerechnet hatte und sich auf die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft, das heißt auf ihre Ökonomie konzentrierte, selbst Philosoph, und zwar

Hegelianer war. Die philosophische Geschichte des Geistes und die Geschichte der Welt sind für Marx sowenig wie für Hegel geschieden, und ihren Ausgang nahm seine weltgeschichtliche Konzeption im Kommunistischen Manifest von der Geschichte des philosophischen Denkens. Er hat das epochale Bewußtsein des Kommunistischen Manifestes zunächst in philosophiegeschichtlicher Form ausgesprochen, in seiner Doktordissertation über zwei antike Materialisten, Epikur und Demokrit, worin er sich Rechenschaft gibt über die geistesgeschichtliche und damit zugleich weltgeschichtliche Situation. Die Weltrevolution, zu der das Kommunistische Manifest im letzten Satz aufruft, hat zur Grundlage eine nicht minder revolutionäre Auffassung von der geschichtlichen Situation der Philosophie, nämlich durch und nach Hegel. Marx erkennt, daß sich in Hegels Philosophie die Geschichte des europäischen Geistes vollendet hat, daß Hegel alles, was bisher war und gedacht worden ist, zusammengefaßt und zu Begriff gebracht hat. Und weil sich für Marx in Hegels Philosophie die ganze bisherige europäische Bildung zu einer Totalität des Wissens vollendet hat, ist die gesamte metaphysische Tradition nun zu Ende gekommen, und ein weiterer Fortschritt auf der von Hegel zu Ende gedachten Linie ist nicht mehr möglich. An solchen geschichtlichen Wendepunkten muß ein neuer Versuch gemacht und mit der philosophischen Tradition gebrochen werden. Der Sturm, in dem alles wankend wird, erfolgt an solchen Knotenpunkten mit historischer Notwendigkeit. Wer die Notwendigkeit eines neuen Anfangs nicht einsehe, werde resignieren oder, wie die konservativen Schüler von Hegel, in Gips abdrücken, was vom Meister in Marmor gebildet wurde. Nur wenn man die Notwendigkeit einer revolutionären Veränderung begreift, lasse sich verstehen, warum nach Aristoteles Stoiker, Epikuräer und Skeptiker und warum nach Hegel ebenso dürftige Versuche neuerer Philosophen in Erscheinung treten konnten. „Die halben Gemüter“, schreibt Marx in seiner Dissertation, „haben in solchen kritischen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Verminderung der Streitkräfte den Schaden wiederherstellen zu können, durch einen Friedensvertrag mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles (das ist Marx selber), als Athen (das ist die Philosophie) Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See auf einem anderen Element (das heißt auf dem Element der sozialen und ökonomischen Praxis) ein neues Athen (das heißt eine ganz neue Art von Philosophie, nämlich den Marxismus) zu gründen.“ Während durch Hegel die ganze Welt philosophisch, ein Reich des Geistes geworden ist, muß jetzt die Philosophie weltlich, politische Ökonomie, Marxismus werden. Dieses „Jetzt“ ist der entscheidende Augenblick, der alle Geschichte spaltet, aber nicht mehr in ein heidnisches vor und ein christliches nach Christus, sondern nicht weniger radikal in eine Vorgeschichte und eine künftige Geschichte. Die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft schließt die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab, nämlich so, wie der Marxismus im Sinne von Marx nun die Rolle der Philosophie übernimmt und die ganze Vorgeschichte der bisherigen Philosophie zum Abschluß bringt. Der Marxismus ist in der Tat eine Philosophie und kein pseudo-

wissenschaftlicher Sozialismus, aber er ist nur Philosophie, weil und sofern er sie in sich „aufhebt“, im Hegelschen Doppelsinn von Aufbewahren und Vernichten. Und weil der Marxismus die Philosophie in sich aufhebt, kann diese nicht umhin, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

II

Die Lehre von Marx hat in den rund hundert Jahren, seitdem sich Marx seine Geschichtslehre ausgedacht hat, selber in außerordentlicher Weise als Marxismus Geschichte gemacht, das heißt eine weitreichende und andauernde Wirkung auf die wirkliche soziale und politische Geschichte gehabt. Diese weltweite Wirkung hat aber nicht, wie geplant und gedacht, in der fehlgeschlagenen Revolution von 1848 in Deutschland und Frankreich eingesetzt, sondern erst 70 Jahre nach dem Erscheinen des Kommunistischen Manifestes, und zwar dort, wo man sie nach der Theorie von Marx am allerwenigsten erwarten konnte: in dem industriell unentwickelten russischen Zarenreich und in dem Bauernland China. Der Aufstieg Rußlands, das 1917 aus einem totalen militärischen Zusammenbruch revolutionäre Konsequenzen zog, die dadurch eine Führung erhielten, daß Ludendorff dem russischen Marxisten Lenin, der im Exil in der Schweiz war, die Durchreise durch Deutschland erlaubte, und das dann im zweiten Weltkrieg die einzige Macht war, die trotz ungeheurer Opfer mit einem gewaltigen Zuwachs an Weltgeltung hervorging, dieser Aufstieg der Sowjetmacht und in ihrer Folge Chinas schien die Lehre von Marx, als deren Verwirklichung diese Macht verstanden sein will, zu kräftigen.

Die Werbekraft des Marxismus hat nicht nur vermocht, annähernd 800 Millionen Menschen unter das Gebot der offiziellen Doktrin zu stellen, sondern auch auf große Teile der Bevölkerung in den westlichen Ländern eine starke Anziehungskraft ausgeübt. Der Marxismus, für den die Religion „Opium fürs Volk“ ist, ist nach dem Titel eines französischen Buches zum „Opium für die Intellektuellen“ des Westens geworden, und dies keineswegs nur in Frankreich, wo sich die Existentialisten mit den Marxisten mehr oder minder glücklich herumschlagen. Auch in Deutschland ist der Marxismus, bevor ihn Hitler mundtot machte, tief in die gesamte Denkweise aller historischen Wissenschaften eingedrungen. Die Begründer des „Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“, also Nationalökonomien, Soziologen und Historiker wie Werner Sombart, Max Weber, Alfred Weber, Edgar Jaffe, Josef Schumpeter sind ohne Marx nicht denkbar. Das gleiche gilt für Karl Mannheim, Rüstow, Horckheimer, Adorno. Die ganze Soziologie, insbesondere die Wissenssoziologie, ist ein Produkt der Auseinandersetzung mit Marx und oft nur das bürgerlich-gemäßigte Abfallprodukt der marxistischen Ideologienlehre. Vor allem ist das ganze große Werk von Max Weber eine produktive Auseinandersetzung mit Marx. Max Weber ist auch der erste gewesen, der angesichts der russischen Revolution und noch während des ersten

Weltkrieges in einem Vortrag vor österreichischen Offizieren dem Kommunistischen Manifest Gerechtigkeit widerfahren ließ. Er bezeichnet es in diesem Vortrag als ein prophetisches Dokument und eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges, die auch in ihren Irrtümern befruchtendere Folgen für die Wissenschaft hatte als eine geistlose Korrektheit.

Sein Kernsatz sei freilich eine wissenschaftlich weder beweisbare noch widerlegbare Endhoffnung, eine Eschatologie, nämlich die Erwartung, daß der Kommunismus durch die Beseitigung der Privatwirtschaft der Herrschaft des Menschen über den Menschen ein Ende bereiten werde.

Mit dieser, mit nichts anderem vergleichbaren geschichtlichen Auswirkung der Lehre von Marx ist aus der Theorie eines unverträglichen Einzelgängers der Marxismus geworden. Daß sich dieser weltgeschichtlich gewordene Marxismus in vielen und wesentlichen Thesen nicht mehr mit der Lehre von Marx selber deckt, darüber kann sich niemand wundern, der von Geschichte eine Ahnung hat. Es ist ein allgemeines Gesetz der Geschichte, daß die erfolgreichen Folgen einer Lehre und Verkündigung niemals mit ihrem Ursprung identisch sind und sein können. Eben deshalb gibt es in der Geschichte Reformen und Restaurationen. Es ist auch nicht abzusehen, was aus dem heutigen Marxismus etwa in weiteren fünfzig oder hundert Jahren noch werden mag; aber gewiß wird er nicht mehr derselbe wie heute sein. Auch der ursprüngliche Glaube an das kommende Gottesreich, wie es Jesus verkündigt hat und auf dessen Lehre sich noch alle heutigen christlichen Kirchen berufen, ist schon seit Konstantin dem Großen etwas anderes geworden. Trotzdem sind auch die heute bestehenden Kirchen an diesen ihren Ursprung und dessen Autorität gebunden. Ebenso wenig kann man erwarten, daß der weltgeschichtlich gewordene Marxismus mit der Lehre von Marx identisch sein müßte und daß der sogenannte Humanismus der frühen Schriften von Marx auf humane Weise hätte verwirklicht werden sollen. Die Bergpredigt ist gewiß im höchsten Sinne human, aber die Verbreitung des Christentums in der Welt hat die grausamsten Religionskriege mit sich gebracht. Je unbedingter eine moralische und religiöse oder soziale und politische Forderung ist, desto leichter wird sie sich, unter den sehr bedingten Verhältnissen der Geschichte, gegensätzlich auswirken können. Trotz dieser offenkundigen Differenz zwischen den ursprünglichen Absichten der Lehre von Marx und ihren weltgeschichtlichen Folgen steht der Marxismus in der Tradition der Lehre von Marx. Daß aber eine Lehre und ihr Gedanke überhaupt geschichtsmächtig wird, ist an und für sich keineswegs einsichtig und notwendig; es ist eher zufällig und rätselhaft. Und wenn man nicht a priori voraussetzt, daß die Weltgeschichte das Weltgericht ist und also darüber entscheidet, was richtig ist, dann könnte es durchaus möglich sein, daß die rechten und besten Gedanken und Lehren solche sind, von denen die Weltgeschichte gar keine Kenntnis nimmt.

Wieso ist nun aber gerade die Lehre von Marx, und nicht etwa die seines Zeitgenossen Proudhon, geschichtlich wirksam geworden? Daß Marx im Marxismus geschichtsmächtig wurde, muß einen besonderen Grund haben. Dieser Grund kann nicht schon darin liegen, daß diese Lehre thematisch die Ge-

schichte betrifft, denn das unterscheidet sie nicht von den Geschichtsphilosophien etwa von Bossuet und Vico, oder von Comte und von Hegel. Der Grund für die geschichtliche Auswirkung der Lehre von Marx kann auch nicht darin liegen, daß diese Lehre dem modernen Industrieproletariat der kapitalistischen Länder ein weltgeschichtliches Bewußtsein geben wollte; denn gerade dieses Industrieproletariat fehlte in Rußland wie in China, weil es dort vor der Revolution eine hochentwickelte Industrie noch gar nicht gab. Der Grund für den möglichen Übergang von der Theorie der Geschichte zur geschichtlichen Praxis liegt nicht in diesem oder jenem geschichtlichen Umstand, sondern darin, daß Marx schon selber seine *Theorie* als eine Etappe auf dem Wege zur *Praxis* verstand.

In seiner Auseinandersetzung mit Hegel gibt sich Marx Rechenschaft über das Verhältnis von Praxis und Theorie. Die philosophische Theorie, welche von Aristoteles bis zu Hegel durch mehr als zwei Jahrtausende als die höchste, weil von den alltäglichen Bedürfnissen freieste und darum auch menschlichste Tätigkeit galt, sinkt für Marx als theoretische Kritik des Bestehenden zur Vorbereitung einer geschichtlichen Aktion herab. Zugleich richtet sie sich einzig und allein auf einen Bereich, die Pragmata der Geschichte, der noch bis ins 18. Jahrhundert, bis zu Vicos „Neuer Wissenschaft“, kein möglicher Gegenstand einer philosophischen Theorie war. Eine eigentlich philosophische Theorie der geschichtlichen Praxis hat erst Marx im Ausgang von Hegels Philosophie der Geschichte erdacht. Marx ist auch der erste und einzige, welcher die Philosophie als solche zur Ideologie erklärte und der geschichtlichen Praxis dienstbar machte. Er staunt nicht mehr über das, was von Natur aus immer ist, wie es ist, und nicht anders sein kann, sondern er ist empört, daß es in der Geschichte nicht anders ist, als es ist, und er will darum diese geschichtliche Welt verändern.

Innerhalb der heutigen Philosophie ist die Unterscheidung von Praxis und Theorie nicht mehr klar und lebendig. Der Existentialismus, und schon vorher die sogenannte Lebensphilosophie und der Pragmatismus, haben diese wesentliche Unterscheidung zu Unrecht eingeebnet. In der ganzen klassischen Philosophie unterschied man dagegen nicht nur zwischen theoretischem Wissen und praktischem Handeln, sondern man zweifelte auch nicht, daß die theoretische Besinnung den Vorrang vor der Praxis des Tuns hat und den Menschen vor allen anderen Lebewesen auszeichnet; denn auch handeln kann der Mensch nicht ohne vorgängige Überlegung; er handelt nicht blindlings und triebhaft. Er kann nur menschlich handeln, wenn er weiß, was er will und zum Gewollten einen theoretischen Abstand hat. Marx hat diesen Vorrang der Theorie zugunsten ihrer Verwirklichung in der geschichtlichen Praxis abgeschafft, obwohl er selbst ein großer Theoretiker war, aber ein Theoretiker mit revolutionären, weltverändernden Absichten. Er glaubte nicht mehr an den eigenen und eigenständigen Sinn einer freien Betrachtung der Welt. Verändern läßt sich aber nur die Welt der Geschichte, und auch sie nur insoweit, als wir sie selbst hervorbringen. Die Ordnung des physischen Kosmos läßt sich durch keine geschichtliche Revolution anders machen.

Um diese, auf die Geschichte verengte Welt zu verändern, übernahm Marx aus Hegels Philosophie den Grundsatz, daß alles Wirkliche vernünftig, das heißt von einem Logos durchherrscht ist. Marx übernimmt dieses Prinzip der Identität von Wirklichkeit und Vernunft, aber als ideelle Forderung, und er behauptet gegen Hegel, daß dieses Prinzip erst durch eine theoretische Kritik und eine praktische Veränderung der zur Zeit bestehenden Wirklichkeit verwirklicht werden müsse, um eine noch unvernünftige Welt in der Tat, und nicht nur in der Idee, zur Vernunft zu bringen. Die Philosophie müsse jetzt aus ihrer Selbstgenügsamkeit heraustreten und mit der Welt paktieren. Das könne aber, zumal in Deutschland, wo die revolutionären Gedanken nur einen philosophischen Ausdruck finden, nicht geradezu und ohne philosophische Theorie geschehen. Es bedürfe dazu zunächst einer theoretischen Kritik des unvernünftigerweise Bestehenden.

Der Übergang von der philosophischen Theorie zur geschichtlichen Praxis vollzieht sich also in einer radikalen Kritik des Bestehenden. Diese Kritik von Marx richtet sich zunächst gegen die nationalökonomischen Theorien der klassischen englischen Nationalökonomie, um darüber hinaus die gesamten ökonomisch-sozialen Lebensverhältnisse, deren ideologischer Ausdruck eben diese Theorien sind, in Frage zu stellen. Sie richtet sich zuerst und zuletzt auf die ganze bisher bestehende Weise des Menschseins; denn der Mensch ist nach der Überzeugung von Marx unter den derzeit bestehenden Verhältnissen noch gar kein Mensch, sondern bloß ein Bourgeois, ein hab-süchtiger Privatmensch, und im Unterschied und im Widerspruch dazu ist er noch außerdem so etwas wie ein Staatsbürger.

Diesen seit der Französischen Revolution zur Herrschaft gekommenen innermenschlichen Widerspruch von Citoyen und Bourgeois, von Staatsbürger und Privatmensch, will Marx im Menschen als einem Kommunisten aufheben. Der Kommunist im Sinne von Marx ist nicht einerseits Privatmensch und andererseits öffentlicher Staatsbürger, sondern er ist schon als Individuum zuinnerst vergemeinschaftet, ein „Gattungswesen“. Auch mit dieser Idee vom Kommunismus könnte sich Marx auf einen Satz von Hegel berufen, wonach die höchste Freiheit die höchste Gemeinschaft ist, wogegen der Mensch der bürgerlichen Gesellschaft schon nach Hegels Analyse in der „Rechtsphilosophie“ ein „vereinzelter Einzelner“ ist, dessen Freiheit bloß negativ ist. Indem Marx Hegels Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft aufnimmt und weiterführt, aber ihre Grenze darin sieht, daß Hegel die inneren Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft noch vermitteln und versöhnen zu können glaubte, kommt er zu der revolutionären These, daß man diese ganze geschichtliche Welt durch eine radikale theoretische Kritik praktisch verändern müsse. „Die Philosophen“, heißt eine bekannte These von Marx, „haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“

Das Neue und Umstürzende an dieser These liegt, wie immer bei Marx, in ihrer entschiedenen dogmatischen Sicherheit und Radikalität. Schon viele

Philosophen vor und neben Marx haben, von Plato bis zu Nietzsche, das Bestehende prinzipiell in Frage gestellt, aber keiner hat, so wie Marx, im Anschluß an Hegels Vollendung der Philosophie zu einer intelligent gewordenen Welt gefordert, daß nun die Philosophie aus sich heraustreten, sich selber aufheben und weltlich werden, daß sie Marxismus werden müsse, um Hegels Prinzip von der Vernünftigkeit des Wirklichen in der Tat zu verwirklichen. Der Wortlaut der obengenannten These vereinfacht jedoch das damit gemeinte Verhältnis von philosophischer Interpretation und Veränderung, denn das Besondere und Eigentümliche ist ja gerade dies, daß Marx, im Unterschied etwa zu dem russischen Revolutionär Bakunin, die geschichtliche Welt auf Grund einer umfassenden philosophischen Interpretation und theoretischen Kritik verändern wollte. Nur durch dieses ihm eigene philosophische Element ist der Marxismus von Marx ein radikaler Widersacher der Philosophie. Er ist eine philosophische Theorie, welche die ganze bisherige und in Hegel kulminierende Philosophie durch „Verwirklichung“ in der weltgeschichtlichen Praxis aufheben will.

Eine Philosophie, die sich selbst versteht und die noch in irgendeinem Sinn Liebe zum Wissen und zur Weisheit ist, hat darum im Marxismus ihren unumgänglichen Gegner, so wie der christliche Glaube an ihm seinen schärfsten Widerpart hat, weil der Marxismus kein bloßer Atheismus, sondern schon selbst eine Heilslehre ist, die das Reich der Gerechtigkeit mit weltlichen Mitteln in der Geschichte herstellen will.

Wenn dieser Widerstreit von Philosophie und Marxismus nicht immer, oder nur aus nicht-philosophischen Gründen, als ein entscheidender Widerstreit von Philosophie und Unphilosophie empfunden wird, so liegt der Grund für diese Unklarheit darin, daß die Philosophie ihrerseits mit der Preisgabe des Unterschieds von Theorie und Praxis das gute Gewissen zu sich selber verloren und das begangen hat, was ein französischer Schriftsteller der zwanziger Jahre (J. Benda) „La trahison des clercs“, den Verrat am Geist genannt hat.

Die Philosophie der Neuzeit ist zwar nicht mehr eine Magd der Theologie, aber sie ist um so mehr zum Diener der geschichtlichen Welt geworden. Sie hat schon längst in ihrem Unglauben an sich selbst mit dem Fortgang der Geschichte paktiert, aber nicht entschieden und ganz, wie Marx, sondern halb und lahm. Sie ist gegenüber dem Marxismus gelähmt, weil sie ebenso geschichtlich und ebenso ideologisch und praktisch orientiert denkt und die zur Weltgeschichte verengte Welt verändern möchte, nur nicht so radikal und mit weniger Unkosten. Sie hat hundert Jahre nach Marx entdeckt, daß sich der heutige Mensch „entfremdet“ ist; sie weiß sich, wie Marx, zwischen eine alt gewordene Welt und einen neuen geschichtlichen Anfang gestellt; sie ist, wie der junge Marx, unglücklich darüber, daß die alten Götter tot und ein neuer Gott noch nicht sichtbar ist; sie ist mit Marx, aber auch mit Nietzsche und Heidegger, überzeugt, daß sich der „bisherige“ Mensch verwandeln müsse und daß die ganze bisherige Geschichte der Metaphysik zu Ende ist. Sie nennt sich auch darum gar nicht mehr Philosophie, sondern ein „Denken

des Seins“ oder dessen, was ist, nämlich jetzt und ankünftig – aber nicht immer. Sie teilt auch auf ihre Weise die materialistische These, daß nicht das Bewußtsein das Sein, sondern das Sein das Bewußtsein bestimme und daß das Denken zum Sein gehöre, obschon sie dieses ganz anders versteht. Sie glaubt so wenig wie Marx an Hegels Weltgeist, und sie ist mit ihm auch darin einig, daß man den Weg, der zu Hegel führte, nicht fortsetzen kann, sondern von diesem Gipfel der Metaphysik herabsteigen und auf das Absolute und Unbedingte verzichten müsse.

Sie ist nicht zuletzt gottlos, obschon sie es nicht so selbstzufrieden ist, wie der bekennnismäßige Atheismus des 19. Jahrhunderts. Aber: die gegenwärtige Philosophie hat trotz ihrer posthumen Verwandtschaft mit Marx kein Dogma, das heißt, sie hat nichts in bezug auf die Geschichte zu lehren, was der Herausforderung des Marxismus erwidern könnte. Es fehlt dem geschichtlichen Denken der halben, der bekehrten und der Anti-Marxisten der absolute Charakter des historischen Materialismus. Man denkt zwar nicht weniger als dieser auf dem schwankenden Boden eines epochalen historischen Bewußtseins, aber relativ und relativistisch, während Marx und der Marxismus zu wissen glauben, was ist, worauf es ankommt und worauf die Geschichte abzielt. Und weil die nichtmarxistische Philosophie keine Doktrin hat, kann sie auch nicht die Massen indoktrinieren. Das ist ihr Vorzug und ihr Nachteil. Weltgeschichtlich gedacht ist das ein offenkundiger Nachteil; philosophisch und menschlich gedacht ist es ein unscheinbarer Vorzug. Dieser Vorzug der Dogmenlosigkeit, oder positiv gesagt der Skepsis, ist aber nur dann in Anspruch zu nehmen, wenn man bereit ist, auch die dogmatischen Voraussetzungen des nichtmarxistischen heutigen Denkens in Frage zu stellen. Eine solche durchaus dogmatische Voraussetzung unseres heutigen Denkens ist aber der historische Relativismus, überhaupt der Glaube an die absolute Relevanz des Relativsten, der Geschichte. Der moderne Glaube an die Geschichte als solche ist, mit einem Wort von B. Croce, obschon in umgekehrter Absicht gesagt, zur „letzten Religion der Gebildeten“ geworden. Da aber die Bildung der Gebildeten nicht mehr ausreicht, um der Geschichte standhalten zu können, ist diese „letzte Religion“ in Wahrheit eine ausweglose Zuflucht; denn wer könnte noch wirklich an die Geschichte glauben, seitdem das Rückgrat dieses Glaubens, der Fortschrittsglaube, zerbrochen ist. Der Glaube an die Geschichte ist ein Ergebnis unserer Entfremdung von der natürlichen Theologie des Altertums und von der übernatürlichen Theologie des Christentums, da beide der Geschichte einen Rahmen gaben und einen nichtgeschichtlichen Horizont der Erfahrung und des Verständnisses. Erst der Verlust dieser Begrenzung und Begründung der Geschichte in der klassischen Kosmologie und in der christlichen Theologie hat die Geschichte zu jener absoluten Relevanz erhoben, die wir nun als etwas Selbstverständliches hinnehmen, obwohl sie das Allerfragwürdigste ist. Sie ist so problematisch wie die Erhebung des *mundus hominum* zur „Weltgeschichte“, auf Kosten der Welt des physischen Universums oder des *mundus rerum*, innerhalb dessen Mensch und Geschichte überhaupt sind. Der extremste und darum besonders lehrreiche

Fall eines solchen radikal geschichtlichen Denkens ist der historische Materialismus, der aus Hegels Philosophie des geschichtlichen Geistes hervorging. Eine prinzipielle, das ist philosophische Kritik der Lehre von Marx kann sich deshalb nicht damit begnügen oder gar darin gefallen, unter dem Namen einer negativen Freiheit vom Zwang die faktischen politischen Verhältnisse derjenigen Mächte zu kritisieren, die unter dem Dogma des Marxismus stehen. Sie müßte vielmehr die im marxistischen Glauben an die Geschichte enthaltene Preisgabe des Menschen an das geschichtliche Denken von Grund aus in Frage stellen. Die Auslieferung an das geschichtliche Denken ist aber nicht nur dem historischen Materialismus und in anderer Weise dem metaphysischen Historismus von Hegel eigentümlich, sie kennzeichnet auch alles nachhegelsche und nachmarxistische Denken. Man glaubt auch im bürgerlich-kapitalistischen Westen, dessen Produkt der Marxismus ist, weder an eine natürliche Weltordnung, an die Vernunft des physischen Kosmos, noch an ein Reich Gottes. Man glaubt nur noch an den Geist der Zeit, an den Zeitgeist, „the wave of the future“, das Geschick der Geschichte, vulgär verstanden oder sublim. Wenn uns die Zeitgeschichte aber irgend etwas lehrt, dann offenbar dies, daß sie nichts ist, woran man sich halten und woran man sein Leben orientieren könnte. Sich inmitten der Geschichte an ihr orientieren wollen, das wäre so, wie wenn man sich bei einem Schiffbruch an den Wogen festhalten wollte.

I

Der mantische Mensch lebt der Angst benachbart, der prophetische der Hoffnung. Der Manteus steht vor dem Rätsel der endlosen Zeit, das vielleicht gelöst werden kann, der Prophet vor dem Geheimnis der endenden Zeit, das ohne Zweifel geöffnet werden muß.

Teiresias und Cassandra haben am Wissen der Götter teil. Nur am Wissen, nicht an ihrem Sein. Das Wissen haben sie mit den Göttern, das Dasein mit den Menschen gemein. So stehen sie zwischen beiden im Dunkel auf der Schwelle. Teiresias ist blind. An Cassandra aber wird ahnbar, daß jene Schwelle in die Nacht des Wahnsinns führt. Vom Gott berührt werden, heißt vom Gott zerrissen werden. Das weiß die griechische Tragödie noch.

Hölderlin – in seinen Anmerkungen zur „Antigone“ hat uns darauf wieder aufmerksam gemacht, daß in der tragischen Darstellung „der Gott, in der Gestalt des Todes, gegenwärtig ist“.

Im Leid berühren sich die zwei Sphären, die der Grieche kannte als die Menschenwelt und als die Götterwelt. Das Unmaß dieser sprengt das Maß jener. Daß es das gibt, dieses Preisgegebensein des Menschen an ein Sein ohne Maß, ohne *sein* Maß, in die Fremdschaft dieses Außermenschlichen, dieses Nichtmehrmenschlichen, dieses Unmenschlichen: diese Gnadenlosigkeit ist es, die uns die Angst macht.

Es ist letzten Endes die Angst des Menschen vor seinem Nichtbestehenkönnen, die Angst vor dem – ihm verborgenen – Zustand dieses Nichtbestehens, der Verzweiflung heißen kann, Selbstentleibung, Folterung bis zur Lästerung Gottes, Umnachtung, tödliche Aufspaltung seines Wesens, ohne – grauenvoll auszusprechen – ihn durch Vernichtung zu erlösen. Es ist die Angst, getötet zu werden, ohne sterben zu können. Es ist die Angst, daß es das Nichts *nicht* gibt, das Nichts, in das hinab der vom Unmaß des Gottes zersprengte Mensch zu verlöschen begehrt.

Diese Erfahrung unseres Geschlechtes hat ein Dichter unserer Zeit, T. S. Eliot, in den „Four Quartets“ in den knappen Satz gefaßt: „Die Menschen ertragen nicht sehr viel Wirklichkeit.“ Wir lernen heute wieder, warum der Christ im Vaterunser Gott bittet: führe mich nicht in Versuchung, du, Gott!

Aber da ist ein Unterschied zwischen dem vorchristlichen und dem nachchristlichen Menschen. Die „Antigone“ des Sophokles deckt die Abgründtiefe ihres Leides in dem Satze auf, daß es gerade ihre Gottesfurcht sei, die ihr – gleichsam unter der Hand – zur Gottesferne werde.

„Fromm ist mein Frevel“ (Weinstock).

Aber dann hat sie einen Gedanken, der sie das Tief dieser tödlichen Ausweglosigkeit mit einem unerwarteten Schritt hinter sich bringen läßt:

„Doch, wenn's die Götter wollen, daß ich leide,
so lerne ich im Tod wohl meine Schuld“ (Weinstock).

Der antike Mensch weiß sein Leid als Schuld. Unbegründbar, unwiderlegbar, unmittelbar wie das Sein selbst. Das Leid ohne Maß ist zugleich Schuld ohne Maß. Eines ist, weil das andere ist.

So läßt sich Oedipus verstummend, blind, der Flamme. Es ist die Größe der griechischen Tragödie, daß in ihr das Leid bis zu jenem letzten erbarmungslosen Ende geschärft ist, dessen gehärtete Spitze auch die letzte Sicherung durchstößt, um den Menschen der Schuld auszuliefern.

Anders der nachchristliche Mensch. Er kennt nur noch die Angst nackt. Das heißt die Angst, die keine Einsicht mehr ist, die nicht mehr die Schuld weiß.

Die Angst nackt! Deshalb muß er sie verhüllen mit der Lüge, daß das Nichts *sei*. Dieser glühende Glaube an das Nichts ist die Ausgeburt der Angst, die nicht mehr weiß, daß die Angst von den Göttern kommt, der Angst, die ihre eigene Wahrheit vergessen hat.

Das ist die Angst unserer Zeit. In ihr fällt unser Geschlecht wieder zurück in die vorchristliche Zeit. Nein, weiter noch zurück, in die Zeit am Rande des Chaos.

Nur wer das weiß – und wir wissen es wieder –, was Angst heißt, ist reif für die Erkenntnis dessen, was Hoffnung heißt. In der Angst, mitten darin, wächst dem Menschen wieder das Organ, das hoffen kann. Nur das Organ, nicht das Hoffen, nur die Kategorie, die „Hoffnung“ wieder denken kann.

Zur Urangst spricht die Endhoffnung. Allein von ihr wird sie gehört. Wie die Urangst zum Manteus gehört, so die Endhoffnung zum Prophetes. Hier berühren Tragödie und Prophetie einander.

Wie die Angst durch den berührenden Gott, so auch die Hoffnung durch den berührenden Gott. Nur der Geängstete ahnt es, daß die Hoffnung ein Charisma sein muß.

II

Es ist die überragende Größe der griechischen Tragödie, daß sie des Menschen Wirklichkeit in der Eingeschlossenheit der Angst erkennt. Diese Eingeschlossenheit ist die Kehrseite, das radikale Negativ zur Geschlossenheit des antiken Weltbildes. Das heraklitische *ἦν καὶ παν* hat die angustia, die Angst-Enge des tragischen Lebensgefühls bei sich. Diesen negativen Charakter jener so gern gepriesenen Geschlossenheit hat unser Klassizismus nicht gesehen. Nur in diesem geschlossenen Sein gibt es das mantische Zeichen. Das mantische Zeichen sagt lediglich etwas aus, was *in* dieser Welt, die kein Außen hat, geschehen kann. Das prophetische Wort aber sagt etwas aus, was *mit* dieser Welt geschehen muß, weil sie ein Außen hat.

Wie der vorchristliche Mensch steht der nachchristliche Mensch in der Angst-Enge „dieses“ Kosmos. Nur der christliche Mensch weiß das Absurde:

„dieser“ Kosmos hat ein Außen. Er weiß es durch den Hammer des prophetischen Wortes, der die angustia des kristallinen Gewölbes – zerstörend und rettend zugleich – von innen her aufbricht. Dieses Wort sagt ihm nämlich, was mit der zerbrochen-geöffneten Welt geschieht. Der barbarische Schlag dieses Hammers allein ist es, der die Bahn für die Angst frei macht, Hoffnung zu werden. Denn auch die Angst ist Kraft.

Wohl ist die Sucht die Sünde und der Ursprung des Falles. Sie ist zugleich aber noch ein anderes. Sie ist die Stauung einer unausmeßbaren Kraft, die der Schöpfer in die Menschenkreatur gelegt hat; einer Kraft, die so groß ist, wie die Aufgabe, die der Schöpfer sich ersonnen hatte, als er sprach: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild das uns gleich sei, die da herrschen sollen . . .“ Von Gott abgeschnürt staut sich diese Kraft, wie in einem abgebundenen Gliedmaß, sucht ihren Ausweg, wird Angst, weil sie nicht Hoffnung werden kann.

Dies ist die Geschichte, diese Aufstauung des Kraftfundus aus der Schöpfung zur Süchtigkeit. Geschichtlichkeit ist Süchtigkeit, ist der ewige Turmbau zu Babel, der steigt und stürzt, fort und fort. Und in dieser ewigen Wiederkehr des Gleichen wächst die Sucht zum Meer der Angst. Denn die Quelle ist unergründlich, kraft jenes Wortes, das Adam schuf, das sich nicht zurückgenommen hat, das erbarmungslos forttönt durch die Zeiten. Das Meer der Angst schwillt. Sie ist schon mitten dabei, die Geschichte der immer enger werdenden Menschenwelt in einen Stauraum einzumauern, aus dem heraus es nur dies eine schöpferische Öffnen gibt: die Kraft der Angst in die Kraft der Hoffnung zu verwandeln.

Dieses Öffnen der Enge geschieht im Hammerschlag des prophetischen Wortes, und die Verwandlung ist die Spendung des dritten der drei großen Charismen.

Magie ist Gottesdiebstahl und Schöpfung von unten nach oben. Charisma ist Gottesgabe und Schöpfung von oben nach unten.

Beides ist Schöpfung noch einmal am schon Geschaffenen. Wie könnte es anders sein, nachdem die erste Schöpfung steht! Magie schafft aus der Kraft, die Sucht heißt, und die Sucht wird unter des Zauberers entsetzten Händen Angst.

Charisma schafft an der gleichen Kraft – woran wollte es schaffen, da das Geschöpf da ist, überquellend von der Kraft der Sucht – und schafft sie um zur Hoffnung.

III

An der Hoffnung lernen wir wieder, was ein Charisma ist. Es entzieht sich ebenso dem Wollen des Menschen wie seinem Verstehen. Keine apokalyptische Literatur, keine eschatologische Geschichtsphilosophie, keine theologische Dialektik zwingt es herbei. Mitten in Zeitläufen, die nichts dringender

brauchen als die Hoffnung, bleibt die Christenheit mit der ganzen Adams-
kreatur in der Finsternis dieses „Zeitalter der Angst“ hängen, in dem ihr der
Glaube an das Heil des Einzelnen gerade noch ein dürftiges Fleckchen mit
seinem Licht ausgespart hat. Sie hat das prophetische Wort verloren.

Das Charisma der Hoffnung ist das dritte und letzte der drei großen Charis-
men. Das hat wohl seinen Sinn. Das Charisma der Hoffnung ist aufgespart
geblieben für den Rest der Zeit. Wir kennen wohl seinen Namen, aber seine
Macht kennen wir nicht.

Indes, die Kraft der Angst zu erfahren, ist unsere Vorbereitung, das Geschenk
der Hoffnung zu empfangen.

„Der Glaube ist die Grundmauer der Hoffnungswelt. Es sind in ihm anwesend
die himmlischen Dinge“ (Hebr. 11, 1).

So unlösbar sind Glaube und Hoffnung voneinander. Es steht zu fürchten, daß
in einer Religionswelt, die nur vom Glauben weiß, die Hoffnung eingeüßt
wurde. Es steht zu fürchten, daß die Christenheit, die sich auf das Nurglauben
vereidigte, eine zwar unwissentliche, aber um so elementarere Urheber-
schaft an der Angst unseres Geschlechtes besitzt. Haben wir einmal darüber nach-
gedacht, daß tausend Jahre lang das „Wort von der Versöhnung“ gepredigt
wurde und daß wir dabei mitsamt der ganzen Christenheit im Zeitalter der
Angst anlangten?

Durch die Hoffnung erkennen wir, in wie hoher Gefahr die beiden anderen
Gaben des Geistes sind – alleingelassen –, in menschliches Tun abzugleiten,
die Liebe in die Moralität, der Glaube in die Subjektivität.

Die Hoffnungsgabe sagt dem Glauben, daß Gottes Liebe der ganzen Völker-
welt, der ganzen Schöpfung gelte.

Der Mensch ist auf Erfüllung hin geschaffen. Wie könnte es anders sein, so ihn
Gott erschaffen hat, der selber der Allerfüllte ist? Darum seine Süchtigkeit,
abgetrennt von der Erfüllung.

Der Mensch ist auf Erfüllung hin geschaffen. Das kündigt sich in der Hoffnung
an. Seine verschüttete Geschöpflichkeit gibt in der Hoffnung ein Klopf-
zeichen aus der Tiefe herauf. Er muß hoffen, ob er will oder nicht, weil er eine
Bestimmung hat, die noch ohne Erfüllung ist. Darum muß er hoffen, ob er
will oder nicht.

Im Hoffenden verwirklicht sich etwas davon, daß der Mensch gelebt wird, daß
er ein Gehandelter, daß er ein Gehaltener mitten in seiner Preisgegebenheit
ist.

Hoffen heißt jetzt nicht, für sich hoffen, heißt mit Gott für die Welt hoffen.
Hoffen heißt die mütterliche Kraft, die über sich selbst hinweghott für das,
was geboren werden soll. In der Christenheit wird die harrende Kreatur, die
nach dem apostolischen Wort „in Wehen kreißt“, froher Hoffnung, die hinab-
reicht bis in die Unterwelt zu den umnachteten Voreltern und hinauf zu den
Engeln, die es gelüstet, ihr Geheimnis zu schauen.

*

Charisma ist nicht nur ein Sichregen der neuen Schöpfung. In ihm ist auch wieder „Reliquie des Paradieses“ (Hölderlin). In der Hoffnung hebt Überwindung der Zeit an, weil sich in ihr die auseinandergebrochenen Enden der Zeit berühren, die Urzeit und die Endzeit, die erste und die zweite Schöpfung, das Alpha und das Omega aller Dinge.

In der Hoffnung ist das Geheimnis am Werk, das Gott vor den Zeiten in den Grund der Welt eingestiftet hat (1. Kor. 2, 7); das in den Zeiten gärt als der Sauerteig des Reichs und das am Ende der Zeit der Engel, der mit dem einen Fuß auf dem Meer, mit dem anderen auf der Erde steht, beschwört als das Geheimnis der aufgehenden Zeit, durch das prophetische Wort geweihsagt in der Zeit (Offb. 10, 5 f.).

SIEGFRIED FREIBERG

SÃO PAULO — PERSPEKTIVEN EINER WELTSTADT

Nein, ich bin nicht zum vierunddreißigsten Stockwerk des Banco do Estado von São Paulo aufgefahren, um von der Terrasse dieses höchsten Wolkenkratzers Südamerikas und des höchsten Betonbaues der Welt überhaupt, diese Stadt anzusehen, die sich zur Weltstadt entwickeln wird. Gewiß, ich habe viel versäumt – und Goethe hat sicher recht getan, wenn er, gleich nach der Ankunft an einem neuen Ort, sich an die höchstgelegene Stelle begeben hat, um sich zu orientieren; aber ob er auch sofort einen der sechzehn Fahrstühle dieses Hauses benützt hätte?

Ich habe immerhin im dreizehnten und später im dreiundzwanzigsten Stock des Lord-Hotels gewohnt. Die Aussicht war gut, aber gewiß nicht zu vergleichen mit der von der Staatsbank, wie man mir versicherte. Die ganze Avenida São João, diese mächtige Ader in dem lebensvollen Korpus, wäre mir zu Füßen gelegen. Ich hätte weit über das unregelmäßige Häusermeer bis zum See von Santo Amaro und darüber hinaus zur Serra do Mar, die Vororte Sumaré und Tremembé gesehen, dahin, wo Himmel und Palmen, Zuckerrohr und Eukalyptus eins werden, das Paradiesesblau mit dem Urwaldgrün sich berührt. Wie gesagt, ich hatte diesen Besuch immer wieder aufgeschoben, und die letzten drei Tage war ich nur noch ein gehetztes Wild im Dschungel. Kaum, daß ich fünf Minuten an einer schmutzigen Theke in einer der weit offenen Padarias verbrachte, um einige der nahrhaften Pizzerien oder ein paniertes Hühnerbein, was wir ein „Biegerl“ nennen (hier für wenige Cruzeiros zu haben), einzunehmen.

Freilich, als ich zu spät ein paar Hundert Meter höher im Blau durch das Bullauge der „Constellation“ São Paulo Lebewohl winkte, da fiel mir mein

Versäumnis wieder ein, und ich bangte um die Vorwürfe, die mir in der Heimat begegnen würden. Aber, nun sei es herausgesagt, ich liebe den Blick von solcher Höhe nicht allzusehr: er fälscht das Bild, das der Erdenbürger zu sehen gewohnt ist, er läßt kaum die Vorstellungen Gestalt werden, die man in sich trägt, noch weniger das – von so hoch oben gesehen – Schiefe, Gedrängte und Flache identifizieren.

Nichts gegen den Blick von den kleinen Hügeln grünen Landes – oder der alten Straße nach Santos auf die spiegelnde Fläche des Meeres, nichts gegen die Draufsicht auf ein dichtes, weißes, sonnenbeschienenes Wolkenmeer, es sind erhabene Inhalte für ein künstlerisches Bild in schönem Rahmen. Aber dieser zappelige Ameisenwirrwarr von Menschen und Fahrzeugen in Klüften und Schluchten eines wildgewordenen Architekturwahns! Als ich nach zweitägigem Flug, die erste Nacht im Hotelzimmer in São Paulo, jäh aus dem Schlaf erwachte, da mußte ich mich erst sorglich vergewissern, daß nicht rechts und links von der Bettkante die Tiefe von fünftausend Metern gähnte. Am Morgen bot sich mir vom breiten Fenster ein immerhin freundliches Idyll. Da unten lag der Largo do Arouche mit einer bescheidenen Parkanlage, der üblichen Vogelvolière mit den stolzen Aras, da waren etwas dürre Rasenflächen mit Blumenrondells, eine Floresteria, ein Blumenmarkt wie in Paris oder Florenz. Welch ein buntes Bild der hundert Blumenarten im August, der hier dem Februar entspricht! (Die Temperatur sinkt nur manchmal an Abenden unter 10 Grad, mittags steigt sie bis zu 30 Grad.)

Ich freute mich vorerst dieser Tiefsicht. Gegenüber lag noch, charakteristisch für diese Stadt, die dauernd „Bauplatz“ ist, von zwei Wolkenkratzern eingeschlossen, eine kleine Villa mit Garten. Vier im Wind bewegte Palmen ragten an der weißen Wolkenkratzerwand über die niedrige Villa hoch, die nur einer Militärformation zur Ubikation diente. Oft erwachte ich rechtzeitig am frühen Morgen zur echt brasilianischen Wachablöse mit dem eigenen herzlichen, eiligen „Auf-die-Schulter-Klopfen“, der „Acoulade“. Und einen Tag später – überwältigte mich das Dröhnen der Preßluftschlämmer. Mitten durch die Rasenanlage, knapp neben dem Blumenboskett, quer über Gehsteig und Straße wurde der Boden aufgerissen. Jemand hatte anbefohlen, daß große Zementrohre in die Erde verlegt werden. Das mußte wohl geschehen. Viele Tage lang sollte nun die Luft bis zu mir herauf vom Getöse der Hämmer durchzittert, Staub aufgewirbelt werden, der Blumenmarkt verschloß die Farbenpracht hinter grauen Bretterläden, ich verreiste nach Rio.

Dort erzählten mir Freunde, während wir die mildere Luft des Abends (gegenüber der kalten in São Paulo), auf der Terrasse im achten Stockwerk genießen: „Nicht immer stand dieser Wolkenkratzer da gegenüber. Als wir herzogen, hatten wir die herrlichste Aussicht auf das Meer und hofften, sie unser Leben lang zu erhalten.“ Nun steht ein Baukoloß vor ihren Blicken, und das Rauschen des Meeres an der Copacabana wird übertönt vom brodelnden Getöse des Straßenlärms. Meine Freunde wollen nicht mehr in die Tiefe sehen, da ihnen die Weite genommen ist. Aber sie verzichten auch nicht. Man muß froh sein, wohnen bleiben zu können. Die Zinse in den Neubauten sind für viele uner-

schwinglich. Die meisten aber mieten ein Häuschen an der Peripherie der großen Stadt mit einem kleinen Vorgarten. Sie wohnen zu ebener Erde und brauchen keinen Lift, manchmal entbehren sie auch den Strom und die Bonde, die Straßenbahn. Aber wie lange werden sie sich der Idylle erfreuen? São Paulo wächst im Zusehen, alle fünfzig Minuten soll ein neues Haus geboren werden, in jeder Woche ein Hochhaus. Als ich nach wenigen Tagen von Rio ins „Lord-Hotel“ nach São Paulo zurückkehrte, war der Bau des Hauses gegenüber um zwei Etagen gewachsen. Darüber hinaus streben neue Betongerüste, hoffnungsvoll, hoffnungslos, immer höher.

São Paulo ist nicht umsonst die Stadt der Wirtschaft mit allen Tendenzen zur Weltstadt. Dieser Drang ins Überdimensionale wurzelt in einem hohen Selbstbewußtsein der leitenden Stellen. Die geringen Bedürfnisse des kleinen Mannes finden weniger Beachtung. Da warten, freilich geduldig, Hunderte von Menschen nach Büroschluß Schlange stehend bei den Haltestellen auf ihren Autobus. Nachts spart die Weltstadt mit Licht, weil infolge der Trockenheit ihre Wasserreservoirs zu versiegen drohen – und wer einen Brief aufgeben will, findet keine Postkasten. Er trägt ihn guten Mutes auf das Postamt. Oft fehlt an den Straßen der Fußsteig und in der regenarmen Zeit weht dichter Staub den Passanten entgegen. In den belebtesten Avenuen erfreut sich das Auge an ausladenden Baugerüsten. Unter den Schuhsohlen klirren Sand und Mörtel – und es gab hier wahrhaft nicht Artillerietreffer und Bombenhagel. Der Paulistaner sieht das nicht. Auch das ist ein Teil seines Charakters – abgesehen davon, daß er das Bauen leidenschaftlich liebt. Der andere Teil bewirkt eine bewunderswerte Erscheinung: das neidlose und glückliche Nebeneinander, ja die Vermischung der Menschen verschiedenster Herkunft, Rasse und verschiedenen sozialen Standes.

Es möge nicht töricht erscheinen, wenn ich einige Dinge aufzähle, die mir wertvoller waren als der Blick vom Banco do Estado. Die Fahrt mit einem Dichter, der nahe am Amazonas geboren, eine feine verborgene Welt mit „Hilfe der Sterne“ sieht (so heißt sein jüngster Lyrikband „Pela mão das Estrelas“). Wir standen nach einer längeren Fahrt bei Sonnenuntergang vor der schmucklosen, graublau gestrichenen Kirche von Embu und empfanden die Öde und Verlassenheit eines indianischen Dorfes. Auf der einzigen Straße sprengte ein Reiter in Wolken Staubes davon, wie dem vergehenden Lichte nach. Auf dem kleinen Platz stand im Schatten ein Maulesel an den dürrtigen Stamm einer Jacaranda gebunden. (Sie zieren flach auseinanderstrebende Blätter ähnlich einer Mimose.) Dahinter schläft eine Bar mit offenen Lidern. (Die Lokale haben keine Türen, nur spätnachts schließt sie ein durchsichtiger Rolladen.) Wir nehmen einen Cafésinho. Japanische Kinder backen mit Konservenbüchsen Kuchen auf dem lehmigen, löcherigen Gehsteig. Mein Dichter forscht eindringlich in ihren ernsten kindlichen Zügen. Und dann erleben wir noch Retiro São Pedro. Durch das schwere Holzgittertor abseits der Autostraße führt der Weg, beiderseits gesäumt von hohem Bambus, fast endlos in eine Waldlichtung, eine letzte befreiende vor dem Dunkel des überall anbrechenden Urwalds, des Matto virgem. Welch ein Weg!

Dann der Orchideengarten der Bildhauerin Nobiling oberhalb São Paulos in Sumaré, einem ehemaligen Indianerdorf. Der Himmel glüht. Das staubige Grün leuchtet noch für eine Weile auf. Von den nahen Villenbauten bis zu den fernen Hochhäusern breitet die Sonne ihren Strahlenmantel. Ich erinnere mich des Abends, da ich zum erstenmal brasilianischen Boden in Recife betreten hatte . . .

Es ist fünf Uhr abends, eine Stunde vor der hier so plötzlich hereinbrechenden Nacht. Eine sanfte Brise erfrischt die wenigen Reisenden angenehm. Palmen wehen am Strand. Der kleine Aeroport ist eine bezaubernde Oase, ein Garten mit Bambus und Zuckerrohr. Die kleinen Fahnen wehen im Wind. Wir stehen auf der Terrasse des Restaurants. Im roten Ackerfeld draußen wiegt sich der Urubu, ein Mangobaum steht trotz dem Winter in grüner Blätterfülle, und an der blütenweißen Decke des Speisesaals spaziert eine Eidechse. Das war der erste Gruß des fernen Kontinents.

Das Dunkel wächst. Der Sichelmond ist silberhell und liegt hier auf dem Rücken im Gewölk. Ein kaffeebrauner Ponymudel legt seinen gescheiterten Kopf auf meine Kniee und sieht mich fragend an. Ich weiß ihm nicht zu antworten. Vielleicht habe ich Heimweh nach unserer alten Kultur, unserer Zivilisation, die mehr Zeit hat, wenn es auch oft aussieht, daß sie sich übernehme. Der Ponymudel versteht mich. Wir träumen beide. Hier abseits vom Lärm der Weltstadt dürfen wir es unbesorgt. Erst in der Stille strömt es mir zum Herzen, was diese ungebärdige Stadt an Innerem zu bieten hat, strömt mir zu wie vor zwei Monaten, als ich mit dem Flugzeug hier ankam. Bevor wir aber niedergingen, zogen wir weite Kreise, und die Passagiere waren voll Erwartung der neuen Erlebnisse.

Unvergeßlich ein Augenblick auf der Fahrt nach Sorocaba, einer kleinen Stadt im Interior. Plötzlich in der dünnen Wüste roten Staubes eine Oase, prangender Rasen, reizende weiße Häuschen mit entzückenden Terrassen, geschmackvolle Beleuchtungskörper im großen Vorgarten: die Granja Vienna. Hier überrascht mich trotz der Winterszeit das erste Blühen. In der Nähe wird Torf gestochen. Vögel sind plötzlich da. Es wäre mir nicht mehr außergewöhnlich erschienen, wenn ich Finken hätte schlagen hören.

Asphalt, rote Erde, Staub, Hitze, verwahrloste Dörfer am Wege mit armseligen, häßlichen Wohnstätten, primitiven Fassaden und häßlichen Geschäftsportalen ohne jeglichen Zierat, aber auch die Schönheit der reinen Form, nichts . . . und dazwischen die Granja Vienna, vielleicht ein wenig zu lieblich, zu süßlich, wie ein sentimentales Lied aus Wien, das der Besitzer dieser Farm vielleicht noch manchmal vor sich hin summt. Aber doch welch ein Produkt von Liebe, Energie und Geschmack. Der Pullman fuhr nur vorüber.

Dann der Besuch bei den Tieren im Parque da Agua Branca! Das schwerfällige urweltliche Gürteltier in seinem Gehege. Der schnüffelnde Ameisenbär, die leichtfüßigen Gazellen, die vielen buntscheckigen Vögel. – Uns zu Häupten gewahre ich mitten aus dem nahen Baumast eine lockende weiße Blüte treiben. Ein uns Europäern ungewöhnlicher Anblick im Freien: die schmarotzende Orchidee. Wie ganz anders die gezähmten Pfleglinge unglaublicher

Vielfalt, wie ich sie im Orchideenhaus des Parque do Estado oder im Garten der Bildhauerin bewundern konnte.

Die Schwäne der Praça República im roten und grünen Schweinwerferlicht der Abende schweben unberührt von Kitsch und tropischer Gartenschönheit hochmütig auf der leicht gekräuselten Oberfläche des kleinen Teiches. Mit dem Duft der Orangenblüten an den Händen kehre ich heim von Tremembé und dem Blütenreichtum seiner Gärten. Noch ist vor mir das betörende Gelb der Ype-Bäume, die farbige Vielfalt der Hibiscussträucher, die Kronleuchterform der blutroten Blätter des Mulungo und die spitzen, kecken Blüten des Papageienschnabels. Doch ich möchte nicht die unerschöpflichen Kapitel der Flora und Fauna Brasiliens aufschlagen.

Da sind die Menschen: der schwerfällige Caboclo, der gleicherweise jahraus, jahrein sein Feld bestellt, der aufgeweckte Gaúcho, der seine Herden über die Pampas treibt, welch ein Gemisch von Rassen und Temperamenten! Der Japanese, der zufällig ungarisch spricht, weil er im Ungarn-Bezirk der Großstadt, in Lapa, aufgewachsen ist, der Indio, der deutsch spricht, weil er in Porte Alegre bei Deutschen gelebt hat, rührend die hagere Gestalt der Negerin, die bekleidet ins flache Meer hinausgeht und Wasser schöpft – eine seltsame Geste von einer trostlosen Einsamkeit und Fremdheit vor den in ihrem Rücken sich türmenden Wolkenkratzern am Strand von Santos (São Vicente).

Eine Spazierfahrt in Rio. Ich bat den Freund, seinen Wagen anzuhalten. Wir fuhren auf der herrlichen Serpentinestraße hoch über den einzelnen Buchten des Meeres. Da waren Menschen in bunten, etwas zerrissenen Kleidern über den Weg gelaufen, Mädchen in flitterbestickten Stoffen, braun und barfuß, meist Frauen und Kinder von Negern. Sie trugen in Benzinkanistern Wasser oder reichten sie in einer Eimerkette den Abhang des Berges hinan, über die elegante Straße hinweg. Was war das? An einigen der buschreichen Erhebungen innerhalb der Stadt haben sich die Armen, Neger und Mestizen, angesiedelt. Sie ersparen die hohen Mietzinse und zugleich die Kosten der Verkehrsmittel. Ihre Hütten aus Lehm oder Bambus stehen in der tropischen Vegetation mit derselben prächtigen Aussicht wie eine der nahen Luxusvillen. Aber sie leben wie zu Hause im afrikanischen Kral und darum glücklich. Abends gibt es Musik und Tanz. Man ist im Grün verborgen. Man wünscht sich nichts anderes. Kaum daß beamtlichen Organen oder der Polizei der Zutritt freigegeben wird. Die Licht- und Gasmesser stehen weitab an der Straße in längeren Reihen, ein seltsames Bild. Die Verrechnung geschieht postalisch. Verbrecher freilich wissen, wo sie unterschlüpfen können. Aber ist diese afrikanische Wildnis nicht ein beachtenswertes Residuum einer ursprünglichen Vergangenheit, als noch die Jagd nach dem „schwarzen Elfenbein“ eine der erregendsten und für die Kultivation des Landes wohl nutzbringendsten Beschäftigungen der portugiesischen Abenteurer darstellte. Sind hier nicht die Mahnmale einer erst vor hundert Jahren aufgehobenen Sklavenunterdrückung, sind die häßlichen Straßenzüge nicht ein ethisch zu wertendes Regulativ gegen ein bedenkenloses Vorwärtsschreiten, gegen die Auswüchse

einer weltstädtischen Architektur und hybriden Hyperzivilisation, während es unmöglich scheint, die primitiven Flecken im Antlitz der Stadt einer kosmetischen Behandlung zu unterwerfen.

Köstlich erlebt man den „Corso“ in den verschiedenen Städten, der wie überall zumeist von jungen Leuten veranstaltet wird, die einander kennenlernen wollen. Auf dem Hauptplatz von Sorocaba promenierte man im Kreise wie bei einem Tanz. Mädchen und Burschen prüften einander während der kurzen Begegnung, kokettieren, bleiben stehen – und wo es zündet, begleitet der Kavalier die Dame nach Hause. Im reichen Manáus geschieht dies alles im Straßenbahnwagen. Man fährt Ring-Rund und läßt sich dabei durch die offenen Wagen bequem Luft zufächeln. Die Wagen sind nur besetzt von Teilnehmern am Corso. An verschiedenen Orten gibt es auch einen Extra-Corso für die Neger. Die Schulkinder werden in Uniformen gesteckt, um sie die Unterschiede von arm und reich nicht erkennen zu lassen und jegliches verderbliche Streben nach Individualität zu unterdrücken. Als das Mädchen einer Bekannten wegen der plötzlich eingetretenen Kälte dunkle Strümpfe trug statt der kniefreien weißen, wurde sie von der Lehrerin nach Hause geschickt, sich die Strümpfe anzuziehen, die alle trügen, auch gegen das Gebot der Mutter. Seinen Gürtel vergessen, heißt wie beim Militär Strafe gewärtigen.

Gern laufen die Kleinkinder in Pyjamas, oder sie tragen darüber noch eine kurze Hose. Man sieht sie oft nur mit einem Schuh bekleidet in der Straßenbahn, denn diese darf nicht ohne Schuhe benützt werden. Aber einer genügt, sagt die sparsame Mutter. – Welche Themen stellen die Lehrer in der Schule ihren Kindern: „Wie denke ich über eine Scheidung?“ „Zeichne mir ein Herz auf!“ Es ist verständlich, wenn in einem solchen zum Teil überzivilisierten Land die fürsorgliche Mutter für ihren Schützling zum Arzt geht, um sich von ihm ein Herz vorzeichnen zu lassen.

Wieder in São Paulo. Auf der Praça da Sé, vor der seit fünfzig Jahren noch immer unfertigen Kathedrale (unfertig wie São Paulo selbst) Lärm und Gekaste von Menschen und Fahrzeugen. Bar an Bar mit leidenschaftlichen Kaffeetrinkern. (Kaffee trinken kann man in Brasilien zu allen Stunden und überall, wo man sich gerade befindet. „Um caféinho“, ein Kaffeechen . . .) Hier erstand nach Anhangabaú, wo vor achtzig, hundert Jahren noch ausgedehnte Teeplantagen lagen, ein zweiter Verkehrsmittelpunkt. Vornehme Stille erfüllt dagegen den Kollegiumsplatz. Neben weitläufigen Repräsentationsbauten steht hier eine unscheinbare Hütte mit Schilfrohrwänden. Mit anderen Besuchern wagt man einzutreten. Welch eine Einfachheit der Einrichtung! Die nötigsten Geräte stehen hier um einen primitiven Altar. Hier ist die Stelle, wo vor 400 Jahren Jesuitenmönche, umgeben von indianischer Bevölkerung, das erste Meßopfer darbrachten. Rund um diesen Hügel erschien den Missionaren das Gelände zur Gründung einer Siedlung geeignet. Sie sollten recht behalten. Freilich die Zweieinhalbmillionenstadt ist ihnen nicht einmal in den kühnsten Träumen erschienen. Dennoch zwingt die Ärmlichkeit der Hütte im Gedächtnisjahr zur Andacht und Einkehr. Menschen, außen noch laut und gestikulierend, werden hier still und versonnen.

Es wird vielleicht immer ein Geheimnis bleiben, meint Stefan Zweig in seinem Buch über Brasilien, wie es möglich war, daß eine Horde von goldgierigen Abenteurern und Sklavenhändlern im Innern des Landes eine kleine Gilde von Künstlern und Werkleuten berief, die fähig waren, in vollkommen unpersönlicher Weise Kirchen und Paläste zu erbauen und ihnen die künstlerische Ausschmückung zu verleihen. Woher sie gekommen und wie sie sich zum Werk gefunden, sie, die oft viele Meilen weit von einer Goldgräberstadt zur andern zogen, um ihre Denkmale der Frömmigkeit über die gierige Fron des Goldes siegen zu lassen, ist nicht mehr feststellbar. Nur eine Gestalt von diesen, die des genialen Mulatten Aleijadinho, eines Verkrüppelten und von Lepra Zerfressenen, ist der Nachwelt namentlich erhalten geblieben. Es ist der mit seinem bürgerlichen Namen Antonio Francesco Lisboa heißende, 1670 in Ouro Preto geborene „Michelangelo“ Brasiliens.

Unerhört die historische Tat des Jünglings Tiradentes gegen die fremden Unterdrücker und sein tragisches Schicksal: die Stücke seines Leibes wurden an Spießen bei den Straßenkreuzungen angenagelt. – Wie sich aber auch alles zum Guten wendet: die maßlose Herrschaft der wilden Bandeirantes, die mit einem Heer von Sklaven ins Innere zogen, hat zugleich diese unwegsamen und unbekannten Landstriche für die Zivilisation gewonnen und die Grundlage für das riesige Ausmaß des heutigen Brasilien gelegt. Zuerst also Landnahme in der Breite und dann Aufbau in die Höhe. Bei Einzelnen geht es auch in die Tiefe. Aber man macht sich nicht viel aus ihr.

Kauert da nicht noch eine der braunen Eingeborenen von damals in ihrem bescheidenen Sonntagsstaat am Boden und verkauft kleine selbstgebackene Speisen, die nach Pfeffer schmecken? Oder steht dort an der Ecke nicht der Mann im weißen Haar, als ob es ihn schon immer gegeben hätte, und hat die Hand voll Lose. Es sind die Lose für uns alle, die Glück bringen sollen. Man ist hier närrisch verliebt in das Glücksspiel. Er ist auch der Mann für den „Bicho“, begabt mit einem ausgezeichneten Gedächtnis. Er nimmt seit eh und je Woche um Woche von Freunden und Bekannten den Namen eines von zehn Tieren entgegen und den entsprechenden Einsatz dazu. Es wird keine Quittung dafür gegeben, da das Spiel angeblich verboten ist, aber am Wochenende kann der Gewinner damit rechnen, wenn die entsprechende Nummer in der „Gazeta“ oder der „Folha da noite“ erschienen ist, anstandslos seinen vielfachen Einsatz zu erhalten. Der Elefant, die Onza, die Schlange oder sonst ein Tier hat Glück gebracht. Das Vertrauen ist hier Ehrensache, und es soll noch nie vorgekommen sein, daß Unstimmigkeiten entstanden. Nie hat der Mann an der Ecke – und es gibt ihrer Tausende in der Stadt – seine Klientel enttäuscht.

Seltsam die Vorgänge in den Totenhäusern. Die Beerdigung findet jeweils wegen der Hitze am Tag des Todes selbst statt. Alle Vorbereitungen vollziehen sich in einer Hast wie bei den Goldgräbern. Die Haustüren werden ausgehängt und ein violetter gelbumrandeter Vorhang wird vorgezogen. Damit ist allen Leuten, die trauern wollen, die Türe geöffnet. Es finden sich viele, die bloß neugierig sind. Auch spielende Kinder von der Straße kommen, Hunde und Katzen. Der Tote ist hübsch, oft mit allen Mitteln der Kosmetik, zurecht-

gemacht, er liegt inmitten der Sala, rings herum stehen Stühle. Es wird nichts gesprochen. Der Vorhang, vom Wind bewegt, flattert oft wie Hosenbeine. Von weit her ist das Totenhaus zu erkennen. Man trägt kaum dunkle Kleidung im Leichenzug. Alles geht außerordentlich schnell. Oft läuft man mit dem Sarg, einer flachen weißsilbernen Kiste mit Blümchen und Rosetten, über die Straßen. Auf dem Friedhof hängen Freunde ein Schlößchen vor den Sarg. Talglichter brennen auf dem niederen Grabhügel. Wenn sie heruntergebrannt sind, geht man nach Hause, hängt die Türen wieder ein. Es ist alles vorüber. Dies alles sieht man und hört es in den Straßen einer überfüllten Stadt, man hört so viel . . . niemanden kann man um eine Bestätigung ersuchen, der Fremde schüttelt über das Unglaubliche den Kopf. Aber er irrt auch, irrt bei so vielem, das er obenhin als ein Reisender auf dem Jahrmarkt des Lebens im amerikanischen Süden erfaßt und beurteilen möchte. Ich weiß jetzt, da ich zurückfliege, warum ich den Blick in die Tiefe vom zweiunddreißigsten Stockwerk des Banco do Estado versäumen mußte. Die Poesie des Schauens wäre mir zerbrochen, und aller Glanz verwischt, der aus der wirklichen, der inneren Tiefe kommt.

BLICK IN DIE ZEIT

HANS PAESCHKE

ZEITGEIST UND ZEITSCHRIFTEN DES WESTENS (IV)

V. Spanien

Unser letzter Aufsatz über amerikanische Zeitschriften führte in ein Grenzland des abendländischen Kulturkreises; der vorliegende tut es nicht minder. Konnten wir Nordamerika im Zeichen einer Vergrößerung, subjektiv gesprochen: einer Übertreibung unserer europäischen Maßstäbe darstellen, so bieten sich, wenn wir uns der spanischen Welt zuwenden, zunächst die gleichen Begriffe an. Man muß sie nur mit anderen, zum Teil umgekehrten Vorzeichen versehen.

Übertreibungen gibt es, wie innerhalb der monistischen, auch innerhalb der dualistischen Konzeption der Welt. Im einen Fall bezeichnet der Utopismus den Punkt, wo die Grenze zum Exzentrischen überschritten wird, im anderen ist es die Paradoxie. Um diese Gegenüberstellung anschaulicher zu machen: Sahen wir Nordamerika im Bilde eines Einhorns, das heute, an den Grenzen seiner Möglichkeiten, sich um so schmerzlicher der Spaltung seiner Ideologie bewußt wird, so mögen wir für die spanische Welt das Emblem des Stieres wählen: ein Doppelgehörn also, bei dem wir es mit zwei Naturen in einem Leib oder zwei Seelen in einer Brust zu tun haben. Daraus ergibt sich die Situation eines Konfliktes mit sich selbst, dem wir in Spanien auf allen Ebenen des politischen, moralischen und intellektuellen Daseins immer wieder begegnen. Lösungen erscheinen hier oft nur in extremen Formen und von Fall zu Fall möglich – gewaltsame in Form der Mortifikation, gewaltlose um den Preis eines Rückfalls in die Lethargie.

Man kann nicht oft genug betonen, weil es gern übersehen wird: Spanien stellt innerhalb der europäischen Kulturgemeinschaft mehr noch als etwa England einen Outsider dar. Nicht nur für die Individuen, auch für das Kollektiv möchte man den Spruch des großen spanischen Moralisten Balthasar Gracián anwenden: „Que singular te des é o – Wie einzigartig wünsche ich dich!“ Unsere Allgemeinbegriffe sind hier nicht ohne weiteres anwendbar; leicht entstehen Zerrungen, wie sie etwa in der Optik an den Rändern einer Linse auftreten. „Spanien ist das einzige Land, wo es fast unmöglich ist, irgend etwas zu beweisen; z. B., wie links und rechts sich unterscheiden, oder auch Leidenschaft und Mystik, Nüchternheit und Zynismus, Individualismus und Anarchie.“ Diese Sätze formulierte Ortega y Gasset, dessen Werk eine einzige große Bemühung um Übersetzung spanischer Denkwelt in die Sprache der westlichen Philosophie darstellt, während des Bürgerkrieges. Die Paradoxien dieses Krieges waren damals in aller Munde. Die Anarchisten hatten auf ihrem letzten Kongreß in Saragossa die Nichtexistenz Gottes proklamiert und waren anschließend zu der Kathedrale der Hl. Jungfrau vom Pilar prozediert. Die Bischöfe hatten durch den Mund des Kardinals von Toledo, Goma y Thomas, auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Budapest ihre kriegerische Haltung damit gerechtfertigt, daß „unsere Kommunisten, vom Gesetz verurteilt, im Augenblick des Todes sich in überwältigender Mehrzahl mit dem Gott ihrer Väter wieder versöhnt haben.“ Mittelalterliche Burgen widerstanden der modernen Artillerie, und Schlachten nahmen ihren Fortgang, auch wenn kein Offizier mehr am Leben war. Ortega erklärte dazu: „Schon zur Zeit der römischen Eroberung Spaniens fiel die Festung Numantia erst, nachdem die ganze Bevölkerung sich selbst entleibt hatte.“ – In

ähnlicher Weise hätte er wohl auch die neuesten sozialpolitischen „Surrealismen“ Spaniens mit historischen Analogien zu kommentieren gewußt: z. B. den Generalstreik der Arbeiter von Pamplona im vorigen Jahr, der durch eine 16%ige Gehaltserhöhung ausgelöst wurde, die nicht gefordert war und die als Almosen zu verweigern der Stolz gebot.

Man könnte, um den Sonderfall Spanien zu erklären, bereits bei den natürlichen Bedingungen der geographischen Lage ansetzen. Sie weisen dieses Land einer Grenzzone zwischen Europa und Afrika zu, keiner der beiden Welten allein zugehörig. Dies spiegelt sich in einem Grundproblem des nationalen Bewußtseins, das bis zum heutigen Tage nie verstimmt ist: inwieweit gehören wir zu Europa oder, in der Form echt spanischer Inversion ausgedrückt, inwieweit gehört Europa zu uns? In einer seiner ersten Thesen formuliert der Feuerkopf Unamuno um die Jahrhundertwende: „Man muß Spanien weder europäisieren noch afrikanisieren; man muß Europa hispanisieren.“ Das geschah in einem Augenblick, als Spanien, mit dem Verlust seiner letzten überseeischen Kolonien spontan aus seinem imperialen Traum erwachend, nach Jahrhunderten der Lethargie jene erste geistige Renaissance erlebte, die in der berühmten „Generation von 1898“ ihren Ausdruck fand. Von Anfang an polarisierten sich die Meinungen um das europäisch-spanische Problem. Auf der einen Seite stand das bekannte Gründerwort dieser Generation, die Forderung des „Europäers“ Joaquín Costa: „Laßt uns das Grab des Cid mit dreifachem Schlosse verschließen und zumauern!“ Auf die andere gehört der tragische Nur-Spanier Angel Ganivet mit seinem damals epochemachenden Buch „Idearium español“, das den Selbstmord des Seneca als den Inbegriff spanischer Haltung feierte und in der These gipfelte: „Im Innern Spaniens wohnt die ganze Wahrheit.“

In immer neuen Variationen wiederholt sich seitdem dieses Widerspiel unter den kulturellen Repräsentanten des Landes. In allen Bereichen des Denkens und der Literatur treten antagonistische Brüderpaare auf, die den Freund-Feind-Dialog zwischen dem modernen Don Quichotte Unamuno und dem europäisierten Humanisten Ortega, der bei uns am bekanntesten wurde, direkt oder indirekt nachvollziehen. Hier die sogenannten Cervantisten: der picareske, an Goya erinnernde Pío Baroja, der El Greco-Spanier Azorín, der Überästhet Ramón del Valle-Inclán, unter den Jüngeren der leidenschaftlich-pathetische José Bergamín. Und ihnen gegenüber die Lateiner: Eugenio d'Ors, der Goethe und dem Mittelmeer zugewandt ist; die weltläufigen Pérez de Ayala und Salvador de Madariaga, die zeitweilig in London als Botschafter amtierten; Gómez de la Serna und Antonio Marichalar, die ähnlich wie Ortega mit französischem Esprit vertraut sind. Sogar in der Lyrik läßt sich dieses Neben- und Gegeneinander von Figuren beobachten. Hier diejenigen, die aus der spanischen Folklore schöpfen und in Komik wie Tragik der irrationalen Passion, dem Kult des Todes und der Trauer des Don Quichotte auf seinem Sterbelager anheimgegeben sind – und dort solche, die den intellektualistischen Geist eines Góngora und Gracián in den europäischen Symbolismus überführen; hier Dichter wie Antonio Machado und García Lorca, dort Jorge Guillén und Rubén Darío.

Man darf sich freilich diese Gegensätze nicht nach dem Muster ideologischer Parteien vorstellen, wie dies etwa für die gleichzeitig in Rußland geführte Auseinandersetzung zwischen den Slawophilen und den Westlern gilt, mit denen man die Männer der „Generation von 1898“ oft verglichen hat. Dazu ist der Spanier zu individualistisch; allzuoft wird der Widerspruch in ein und derselben Person ausgetragen, es gab nach dem Bürgerkrieg unter den Emigranten wie den Heimkehrern und den Daheimgebliebenen Vertreter beider Pole. Hinzu kommt, daß allen Geistern dieser Generation ein Grundzug gemeinsam ist: nämlich die Abkehr von dem sogenannten „Españolismo“, jenem teils romantisch-sentimentalen, teils bürgerlich-utilitären Spanienbild des 19. Jahrhunderts, dessen letzter Repräsentant General Primo de Rivera war. Gegen seine Diktatur erhob sich denn auch ein geschlossener

Widerstand der Intellektuellen, der später gegenüber Franco ausbleiben sollte. Nicht alle verhielten sich so paradox wie Unamuno, der nach dem Sturz Primo de Riveras im Triumph in die Republik zurückkehrte. Wenig später taufte er sie spöttisch „el niño – das Kindchen“, weil sie ihm allzu wenig radikal erschien, und verstieg sich schließlich zu dem Aufruf an seine Studenten in Salamanca: „Es komme endlich der Bürgerkrieg, denn wir sind übersatt von gesundem Menschenverstand!“ – um dann, als dieser Bürgerkrieg kam, mit den Worten zu sterben: „Ich bin von vornherein gegen den Sieger.“ Wie viele aber nahmen, oft gerade aus Treue zu sich selbst, den Vorwurf der Untreue gegenüber ideologischen Prinzipien auf sich! Wie viele folgten dem kurvenreichen Weg eines Ortega, der 1922 mit seiner Streitschrift „Spanien ohne Rückgrat“ dem politischen Liberalismus den Prozeß machte, 1931 eine „Vereinigung zum Schutze der Republik“ ins Leben rief und sich 1941 als Ehrenmitglied in Francos „Rat der Hispanität“ aufnehmen ließ? Oder dem Beispiel eines Eugenio d'Ors, der als Vorkämpfer der ästhetischen Kultur Kataloniens gegen das herbe und starre Denken Kastiliens begann und sich gleich nach dem Bürgerkrieg als erster Sekretär des „Spanischen Instituts“ zur Verfügung stellte? Oder dem eines Menéndez Pidal, dessen historisches Werk eine einzige Anklage gegen das intolerante Spanien Philipps II. darstellt; im Bürgerkrieg auf Seiten der Linken kämpfend, nahm er doch den Lehrstuhl für Geschichte an der Universität Madrid, den er zunächst verloren hatte, wieder an.

Es ist notwendig, sich an Hand solcher Beispiele die antinomische Struktur des spanischen Geistes vor Augen zu führen, bevor man sich einer Analyse der Gegenwart zuwendet. Denn die Haltung der Intelligenz gegenüber dem Staat Francos stellt nur den vorerst letzten Akt in einer langen Reihe spanischer Paradoxien dar. Um es im Sinne solcher Paradoxie überspitzt zu formulieren: diese Intelligenz steht wohl abseits, aber darum noch nicht in Opposition zu diesem Staat – und zwar gerade weil dieser selbst in Opposition zum politischen Zeitgeist steht. Nichts erscheint Spanien mehr gemäß als das Bewußtsein, die Rolle eines Kontrapunkts zu spielen. Wenn es in seiner Geschichte ein Gesetz gibt, so könnte man es das Gesetz der Ungleichzeitigkeit nennen. Abwechselnd ist dieses Land Vorhut oder Nachhut, Pionier oder Reaktionär im historischen Prozeß. Als erstes Land in der neueren Geschichte erkämpft es sich mit den Cortes von Aragon, zwei Jahrhunderte vor der Magna Charta, eine „liberale“ Verfassung; als erstes konzipiert es, dank der Verbindung der Mittelmeerpolitik Ferdinands v. Aragonien mit der mitteleuropäisch und afrikanisch orientierten Isabellas v. Kastilien, die Umrisse der neuzeitlichen imperialen Idee und den Begriff der „Weltpolitik“. Kaum aber geboren, beginnen diese beiden Konzeptionen der Freiheit und der Herrschaft im modernen politischen Sinn ihre natürlichen Grenzen auch schon zu sprengen – es ist, als sei die Wucht der Initialzündung zu groß gewesen. Alsbald laufen sie auseinander und münden in eine gegensätzliche Bewegung ein: Freiheit wird identisch mit Bindungslosigkeit bzw. Anarchie, Herrschaft mit Erstarrung der Gewalt in reinem Decor. Die Folge ist eine Art von nationalem Verfremdungseffekt. Von außen, vom Staatsprinzip her, läßt Spanien sich vergewaltigen, von innen her wird die persönliche Hingabe um so entschiedener verweigert. Dieser Zustand spiegelt sich sogar in der spanischen Religiosität wider: nämlich in der außerordentlichen Spannung zwischen dem Immanenten und dem Transzendenten, die hier vorwaltet; vielleicht ist er letztlich überhaupt in ihr begründet. Soziologisch findet er seinen Ausdruck in einer wachsenden Diskrepanz zwischen Staat und Nation, Individuum und Gesellschaft, dem zentralistischen und dem partikularistischen Prinzip. Ansätze dazu haben Ortega und Historiker wie Americo Castro freilich schon für das Spanien der Antike und der Gotenzeit nachgewiesen. Für das Madrid der philippinischen Zeit gilt Calderóns bekanntes Wort: „Weiter weg, ich schwör's / liegt hier eine Hauswand von der andern / als Valladolid von Flandern.“

Man kann sich lebhaft vorstellen, wie sehr der geschichtliche Geist der Neuzeit: die rein immanent gedachte Rationalisierung der Lebensformen im Sinne einer staatsbürgerlichen Gesellschaft, Spanien genau in seinen Wundstellen treffen mußte. Kein Land Europas, das der Ideologie des Fortschritts, des politischen Liberalismus und der parlamentarischen Demokratie so schlecht entsprach! Wie ein sich selbst Entfremdeter steht Spanien inmitten der letzten beiden Jahrhunderte. Es sieht sich Begriffen gegenüber, die in seiner Sprache keine Wurzeln haben; sogar diese Sprache stockt in ihrer Entwicklung und klammert sich an die alte Bilderwelt, an das Mundartliche oder das künstlich Metaphorische. Zwischen 1837 und 1876 wechselt das Land sechsmal die Verfassung, keine Definition will stimmen, die Begriffe liberal und konservativ polarisieren sich nicht, der Liberale nennt seinen Gegner servil, der Konservative den seinen anarchistisch. Verzweifelt suchen die zahlreichen idealistischen Professoren unter den Staatsmännern des 19. Jahrhunderts nach einer bindenden Formel. Als der Intellektuelle Manuel Azaña 1931 mit seinen Abgeordneten ein Lexikon mit allen Verfassungen der Welt konsultiert, um die neue Republik aus der Taufe zu heben, war dies nur der letzte Akt einer Reihe von Erfahrungen, die seinerzeit schon den fünften Präsidenten der einjährigen Republik von 1873, Professor Castelar, bewogen, seine Bürde geradezu erleichtert an die Militärdiktatur zurückzugeben.

Nur ein Blick auf diese historischen Gesetzmäßigkeiten erlaubt, die relative Reibungslosigkeit, in der das neue Regime sich behauptet, richtig einzuschätzen. Ideologisch gleicht die restaurative Revolution Francos recht eigentlich einer Ernte von überreifem Halm. Welch ein objektiver, überpersönlicher Widerstand sollte ihr entgegengesetzt werden von einem Geist, der im Zeichen der „Generation von 1898“ jenseits aller internen Gegensätze sich einig war in der Kritik am Liberalismus des 19. Jahrhunderts? Der in dem „*torno al casticismo*“, der Hinwendung zu den strengen disziplinären Elementen in der Tradition des 16. und 17. Jahrhunderts, seine besondere Aufgabe sah? Hatte nicht Unamuno erklärt: „Kampf den zwei großen Huren des letzten Jahrhunderts: dem Glauben an Fortschritt und Erziehung, an Soziologie und Pädagogik“? Hatte nicht Ortega ihm unfreiwillig sekundiert mit seiner ironischen Analyse des Zeitalters der Massen und seinem Ruf nach neuen Eliten? Hatte nicht Gómez de la Serna in seinen Greguerías und seinem Buche „*Ismos*“ dem Ideologien-Karussell der Moderne den Prozeß gemacht? Und hatten sie nicht alle die republikanische Vorliebe für den politisierenden Literaten, zum Teil sich selbst glossierend, unter dem Stichwort „Professorismus“ mit ihrem Spott überschüttet?

All diese Tendenzen waren von einem autoritären Regime relativ bequem auszubeuten. Franco verfuhr hier ebenso geschickt wie gegenüber dem Faschismus, von dem er sich in den Sattel heben ließ, um ihn alsbald zu überspielen. Indem er ihn als erstes mit den reaktionären Kräften der Royalisten und Karlisten zu einer Bewegung, der Falange Española Tradicionalista, verschmolz, erstickte er ihn, jeden nationalen Spanier zum Falangisten erklärend, gleichsam in seinen eigenen Theorien. Etwas Ähnliches widerfuhr den Impulsen der „Generation von 1898“: mit dem Schlagwort von der „Hispanidad“ umging man zunächst die weitere Auseinandersetzung um das Problem Spanien-Europa; und mit der These von der „Dritten Position“ gegenüber den Massendemokratien des Westens wie den Volkendemokratien des Ostens neutralisierte man es vollends. Welcher Spanier wollte mit guten Gründen gegen eine Konzeption opponieren, die vor Jahren in der vom spanischen Forschungsrat herausgegebenen Zeitschrift „*Arbor*“ folgendermaßen formuliert wurde: „Die moderne Europa-Ideologie, die sich mit dem Schema West kontra Ost identifiziert, ist zu eng und trifft nur die halbe Wahrheit. Wir haben den Mut, statt Westen Abendland zu sagen, und statt Osten Asien. Die wahre Auseinandersetzung wird, wie seinerzeit zwischen dem Orient und Rom, zwischen dem Geist der Quantität und dem der Qualität ausgetragen, zwischen Gleichheit und Ungleichheit, Masse und Elite, Technik und Tradition, Materialis-

mus und Spiritualität. Wir Spanier sind stolz darauf, in diesem Kampf heute ‚des weißen Mannes Bürde‘ voranzutragen.“

Wieviel halb wahre, weil überspitzte Antithesen! Aber auch: wie wirksam, weil einer spanischen Situation allzu sehr gemäß! Es ist die Situation eines Geistes, der, ständig im Dialog mit sich selbst befindlich, auf der Ebene politischer Praxis die Mitte zwischen Vorstellung und Realität nur schlecht herzustellen weiß. So erstarren leidenschaftlich überhitzte Revolutionen bei der Berührung mit der kalten Politik blitzartig zu hybriden Formen der Restauration. So folgt der Verfremdung des Liberalismus im 19. Jahrhundert die des Traditionalismus im zwanzigsten. Wieder einmal trägt der allzu spontane spanische Geist, wie schon so oft in philippinischen Perioden, eine Maske – und man weiß nicht einmal, ob sie nicht halb willentlich, halb unwillentlich selbst aufgesetzt ist. Hinter dieser Maske herrscht entweder brütende Stille, die sich zum Teil auch auf die Geister in der Emigration erstreckt – ein Beweis, daß nicht allein der Druck des Regimes daran schuld ist – oder ein passioniertes Selbstgespräch, das jeweils nur indirekt und in verschlüsselter Form nach außen dringt.

Der Umweg über diese allgemeinen Betrachtungen erweist sich als notwendig, um die heutigen spanischen Zeitschriften einigermaßen richtig einzuordnen. Denn sie helfen wenig zur Erklärung der Situation; sie sind ein Reflex von ihr. Wir treten hier in eine Welt der Tarnung ein, in der sozusagen auf zwei Ebenen gesprochen wird. Dem ausländischen Betrachter bietet sich zunächst nur das Bild einer Monotonie, deren Trostlosigkeit durch die Vielzahl der Zeitschriften noch verstärkt wird. Nicht Verlage, sondern staatlich kontrollierte Institute und religiöse Orden stellen die Herausgeber, die in der Regel zugleich ihre eigenen Zensoren sind. Durch diese Tatsache tritt übrigens die in Spanien herrschende Zensur nach außen wenig in Erscheinung. (In der Tagespresse z. B., deren Gesamtauflage heute nahezu auf die Zahl abgesunken ist, die früher von einer großen Zeitung erreicht wurde, hat man die Ausübung des journalistischen Berufs an ein staatliches Diplom gebunden.) Vergebens sucht man nach einer Zeitschrift, die von einer bestimmten Persönlichkeit geprägt ist, wie seinerzeit die „*Veü de Catalunya*“ von Eugenio d’Ors, „*Cruz y Raya*“ von José Bergamín oder gar die berühmte „*Revista de Occidente*“ Ortega, dessen Gesuche um eine Neuausgabe dieser Zeitschrift von der Regierung jahrelang mit Schweigen beantwortet wurden. Diese Lethargie wird erst heute so recht fühlbar, und zwar durch den Tod der großen alten Männer aus der „Generation von 1898“ – eines Pío Baroja, Azorín und Benavente –, die zum Glück für das Regime ein biblisches Alter erreichten und bis in die fünfziger Jahre den spanischen Zeitschriften mit ihren Namen den Anschein echter Kontinuität verliehen.

In Form und Inhalt erinnern die meisten Zeitschriften an die prunkvolle, aber starre Fassadenwelt des Philippinismus, den Ortega einmal zu Recht als „Tibetisierung“ Spaniens bezeichnet hat. Äußerlich glänzend ausgestattete Hefte von durchschnittlich 150 bis 200 Seiten Umfang behandeln laufend spezielle und speziellste Themen der spanischen Geistesgeschichte, insbesondere des *siglo d’Oro*. Es ist, als unterliege das Denken des Landes einer kollektiven Introversion. Die „*Revista de Filosofía*“ z. B., herausgegeben vom Luis-Vives-Institut mit Unterstützung des Forschungsrates Raimundus Lullus, bewegt sich mit Vorliebe im Zeitraum dieser beiden Denker und gleicht oft einer Spezialbibliothek zur Erforschung der Scholastik. Ähnliche Parallelen zwischen der Thematik und den Namen der herausgebenden Organisation bestehen bei der „*Revista de Literatura*“ des Cervantes-Instituts und der „*Revista de Sociología*“ des Balmes-Instituts in Barcelona. Die offiziöse „*Revista de Estudios Políticos*“ treibt mehr Rechtstheorie und Rechtsgeschichte als Politik: Francesco Vittoria und Donoso Cortés sind die meistgenannten Namen, von den modernen stehen positivistische

Rechtslehrer wie Hans Kelsen im Vordergrund, die dem „Justicialismus“ Francos besonders entgegenkommen.

Zuweilen bestimmen Memorials die Jahrgänge; z. B. im Jahre 1956 der 400. Todestag von Ignatius v. Loyola und der 100. Geburtstag des Literaturhistorikers Menéndez y Pelayo, dessen Leichnam aus diesem Anlaß in der Kathedrale von Santander feierlich beigesetzt wurde. Das Werk Menéndez y Pelayos hatte in leidenschaftlicher Polemik gegen den Liberalismus und den philosophischen deutschen Idealismus die These des sogenannten „Integralismus“ vertreten, d. h. die Gleichsetzung von spanischer und katholischer Kultur. Dafür wird es von dem offiziellen Spanien heute in einen Rang erhoben, der dem eines Kirchenvaters entspricht. „Menéndez y Pelayo“, so schrieb die Zeitschrift „Mundo Hispanico“, „hat Spaniens Geschichte sozusagen aus dem Nichts erschaffen. Seine Bedeutung ist nur mit der von Fichtes ‚Reden‘ für das Erwachen des deutschen Nationalbewußtseins zu vergleichen.“ Reihenweise werden die spanischen Historiker, Philosophen und Literaturkritiker dieses Jahrhunderts mit ihm verglichen, auf Abweichungen hin kritisiert und bei Parallelen zu seinem Jünger erklärt. Fast könnte man von der Ideologie Franco-Spaniens, in Analogie zum Marxismus, als von einem „Pelayoismus“ sprechen.

Man darf diese Analogie allerdings nur äußerlich verstehen; und ebenso die hier beschriebene Monotonie, die eher kulissenhafte Züge trägt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich unter der Oberfläche eine außerordentliche Spannung der Gesinnungen. Die Situation ähnelt insofern der „inneren Emigration“ unter dem Nationalsozialismus, als die „Flucht in die Geschichte“ oft zu einer indirekten Kritik am Regime benutzt wird. So werden antitotalitäre Gedanken im Gewande der Tradition vorgetragen. Man zitiert etwa bei der Darstellung der spanischen Moralisten des 17. Jahrhunderts mit Eifer deren Erasmus-Zitate; wer weiß, daß z. B. Menéndez y Pelayo den Erasmianismus der spanischen Intellektuellen vor allem deshalb bekämpfte, weil dieser auf eine Trennung von Christentum und Kirche abzielt, erkennt sogleich die aktuelle politische Absicht. Oder man beschreibt die Dekadenz der Scholastik in einer Weise, die es erlaubt, Parallelen zum Verfall jeder ideologischen Dogmatik zu ziehen.

Tendenzen einer derart getarnten Kritik treten sogar in den vom Regime protegierten Zeit-schriften der religiösen Orden auf, deren Zahl die der Tageszeitungen nahezu erreicht. (Die angesehenste, „La Ciudad de Dios“, wird im königlichen Kloster des Escorial von den Augustinern redigiert.) Beachtung verdienen vor allem die Jesuiten, die mit ihrer Kultur-zeitschrift „Razón y Fe“ und der philosophischen Zeitschrift „Pensamiento“ einen größeren Sektor des öffentlichen Geistes beeinflussen. Durch eine intensive Berichterstattung über die Entwicklung der christlich-demokratischen Parteien im Ausland hilft man etwa dem Jesuitenzögling Gil Robles, dem katholischen Politiker in der Zeit der Republik, auf die politische Bühne zurückzukehren. Als der Vatikan Anfang dieses Jahres zwei Bücher von Unamuno „Die Agonie des Christentums“ und „Das tragische Lebensgefühl“ auf den Index setzte, wurde das Verbot mit ausführlichen Zitaten aus den genannten Schriften kommentiert. Ein Aufsatz im Juniheft 1957 von „Razón y Fe“ über den Jesuitenpater und ersten spanischen Geschichtsschreiber Juan de Mariana, der seinerzeit vom Orden gemaß-regelt wurde, verdeutlicht am historischen Beispiel die Gefahren der gegenwärtigen Zen-sur. Nach heftigen Angriffen gegen die moderne Logistik, die von einigen Philosophen als Auswuchs der anglo-amerikanischen Demokratie bezeichnet wurde, schreibt „Pensia-mento“: „Philosophie und Mathematik vollziehen sich zwar auf zwei verschiedenen Ebenen, die sich jedoch annähern und von Fall zu Fall überschneiden können. So hat die Logistik in der Philosophie Ludwig Wittgensteins einen Punkt erreicht, von dem aus uns neue Ein-sichten in die Tradition unserer spanischen Mystik und ihrer Lehre vom Schweigen zuteil werden.“

Deutlicher noch präsentiert sich diese eigentümlich verschlüsselte Konfliktlage im Bereich der rein politischen Ideologie. Erinnern wir uns der Tatsache, daß Franco sein Regime noch während des Bürgerkriegs auf eine Fusion zweier durchaus verschiedener Elemente gründete: hier der revolutionäre nationale Sozialismus der Falangisten, dort der Traditionalismus der Royalisten und weiter Kreise der Kirche und der Armee. Blickt man heute auf die Entwicklung dieser Falange Española Tradicionalista von 1937 zurück, so ergibt sich das Bild einer Zwangsehe, in der der namensgebende Teil Schritt für Schritt von dem anderen Partner zurückgedrängt oder besser: ausgezehrt wurde. Dieser Prozeß ist seit einiger Zeit in das Stadium akuter Auseinandersetzung getreten. 1950 spricht der Vatikan die offizielle Anerkennung des „Opus Dei“ aus, eines 1928 gegründeten kirchlichen Instituts mit weltlichen Aufgaben, das unter Franco die Kräfte des katholischen Integralismus und Teile der Monarchisten um sich zu sammeln wußte. Heute gilt das Opus Dei, das man um seiner geschickten und verschwiegenen Taktik willen eine „Katholische Freimaurerei“ genannt hat, mit zwei eigenen Universitäten und über 200 Instituten als eines der wichtigsten geistigen Zentren des Landes. Ihm nahe steht die repräsentativste Kulturzeitschrift „Arbor“, die von dem Präsidenten des Staatsrats und Direktor des Forschungsrats Ibáñez Martín herausgegeben wird. Mit ebensoviel Zähigkeit wie Diskretion arbeitet dieser Kreis an der Theorie einer „schöpferischen Restauration“. Sein erstes Ziel gilt der Heranbildung einer neuen Elite, sein letztes, noch halb verschleiertes, der Erneuerung der Monarchie. „Vermännliche deinen Willen, auf daß Gott dich zum Führer auserwähle. Führe dein Leben fern der Öffentlichkeit, wie Jesus es dreißig Jahre getan hat, wenn du einmal zum Generalstab Christi gehören willst“ – so hieß es in der Programmschrift „Camino“ (Der Weg), in der Pater Escrivá, der Gründer des Opus Dei, seine religiös-weltabgewandten Ideen bereits in militärischen Jargon gekleidet hatte. Heute gibt der führende Theoretiker der Bewegung, der Philosoph Calvo Serer, diesen Prinzipien in seiner Kampfschrift „Theorie der Restauration“ die politische Wendung. „Gott und Spanien – in dieser Verbindung allein kann sich die ‚dritte Kraft‘ gegenüber dem demokratischen Materialismus bewähren. Sie fordert eine autoritäre und hierarchisch gegliederte, von der Idee einer neuen Monarchie gekrönte Gesellschaft. Alle modernen europäischen Revolutionen, von der französischen bis zur russischen, haben das Abendland entkräftet, weil sie von un- oder antichristlichem Geiste getragen waren. So gehen sie Hand in Hand mit den Bedrohungen, die Europa in seiner Geschichte von außen, durch die Hunnen und den Islam, zu bestehen hatte. Eine Rettung Europas fordert, sich offen zur Re-Christianisierung, und diese, sich ebenso offen zur Gegenrevolution zu bekennen. Hier liegt der Sinn der ewigen spanischen Mission für die Gegenwart. Es ist eine Mission der Spiritualität.“

Das sind Thesen, die dem Falangismus gleichsam das Wort im Munde umdrehen. „Halb Mönch, halb Soldat – so kämpfen wir, Brüder aller Schichten, im Dienste Gottes für ein neues Spanien, das in dem Feuer seines spirituellen Glaubens an eine höhere, imperiale, ja universale Mission die alten Klassegegensätze für immer einschmelzen wird“ – so hatte José Antonio Primo de Rivera in den Gründungstagen der Falange zu Beginn des Bürgerkrieges ausgerufen. Deutlich klingt noch heute in diesen hektischen Worten nicht nur der sozialrevolutionäre Appell an die Jugend, sondern auch der Affekt des Sohnes gegen den opportunistischen Nationalismus des Vaters nach. Und eben darum sollte der Falange die Macht in Verbindung mit den traditionalistischen Elementen der Kirche und der Armee so wenig gut bekommen. Während Franco sich zwar ihren Namen auslieh, aber praktisch in vielem die Politik des Vaters fortsetzte, mußte die Jugend sie genau in dem Maße, in dem ihre Erinnerung an den Bürgerkrieg schwand, mit der Diktatur Francos identifizieren und ablehnen. Es ergab sich also auf die Dauer ein Generationskonflikt nach zwei Seiten, wie er für so viele Bewegungen der europäischen Zwischengeneration typisch ist. Wenn es

irgendwo in Analogie zu der „heimatlosen Linken“ eine „heimatlose Rechte“ gegeben hat, so hier in Spanien unter den Gründern des Falangismus. Zu Beginn der fünfziger Jahre entsteht die Formel von den „reuigen“ Falangisten. Ihr Urbild ist bereits in José Antonio Primo de Rivera selbst angelegt, dessen politisches Testament mit den Worten schloß: „Ich bitte Gott um Verzeihung für das Blut, das ich im Namen Spaniens vergossen habe.“ Daran erinnert jetzt der Schriftsteller Dionisio Ridruejo, einer der Mitbegründer der Falange, als er seine Zeitschrift „*Escorial*“ einstellt und erklärt: „Die Gesinnung der Spanier ist heute in zwei Hälften zerrissen: eine Hälfte von Skeptikern und eine Hälfte von Empörten. In dieser Spaltung droht unser Regime auf das nackte Skelett eines Polizeiregiments reduziert zu werden.“ Ähnlich war es vor ihm schon Giménez Caballero, dem ersten Propagandachef Francos, mit seiner Zeitschrift „*Gaceta Literaria*“ ergangen. Der Dramatiker Calvo Sotelo, der ebenfalls zu den „reuigen Falangisten“ zählt, beschreibt in seinem vielbeachteten Bühnenstück „*La Muralla*“ (die Mauer) diesen Gewissenskonflikt seiner Generation – und zwar in der Figur eines Mannes, der während des Bürgerkrieges Menschen in Armut gestürzt hat, diese Schuld wiedergutmachen will und dabei in den Konflikt gerät, daß eine Sühne nur möglich ist um den Preis neuer Schuld, nämlich der Verarmung seiner eigenen unschuldigen Familie. Ebenfalls um die gleiche Zeit veröffentlicht der dem Falangismus nahestehende Rektor der Universität Madrid, Lain Entralgo, die Streitschrift „Spanien als Problem“, die den Gegensatz zwischen dem Spanien von 1812 – 1936 und den Ideen der Generation von 1898 von neuem aufreißt – mit dem Zweck, dem Regime die Nachfolge dieser Generation indirekt zu bestreiten. Noch immer und immer neu fordere das Vermächtnis dieser Männer seine Erfüllung, um „Spanien aus seiner Isolation zu befreien“. Diese Schrift erfährt sofort eine heftige Erwiderung von seiten des Opus Dei. Calvo Serer schreibt ein „Spanien ohne Problem“ mit dem Tenor: Es gibt kein spanisches Problem, seitdem der Antikatholizismus durch den Kreuzzug von 1936 endgültig besiegt und ausgeschaltet ist. Die Auseinandersetzung wird zu einer regelrechten Machtprobe; zeitweilig gelingt es den falangistischen Ministern mit Hilfe des Unterrichtsministers Ruiz Giménez, Calvo Serer von der Madrider Universität zu entfernen. Der Redaktionsstab der beiden dem Opus Dei verbundenen Zeitschriften „*Arbor*“ und „*Ateneo*“ wird verändert. Als „*Ateneo*“ zu weit vorstößt und eine Artikelserie über den katholischen Sozialismus und die Arbeiterpriester in Frankreich veröffentlicht, wird sie von ihrem früheren Herausgeber und Mitglied des Opus Dei, Perez Embid, in seiner Eigenschaft als Direktor des Informationsamtes verboten. Gleichzeitig gründet das Opus Dei die neue Zeitschrift „*Punta Europa*“ (Spitze Europa). Die Auslösung dieses jahrelang schwelenden Konfliktes erfolgt in den bekannten Unruhen an der Madrider Universität (Februar 1956), denen ihrerseits eine echt spanische Paradoxie zugrunde liegt. Unter Führung alter Kämpfer der Falange revoltieren Studenten gegen die Zwangsmitgliedschaft in dem falangistischen Universitäts-syndikat S.E.U. Die Folgen sind auch bei uns bekannt geworden: Verbot der Zeitschrift der S.E.U. „*Alcala*“, Amtsenthebung des Generalsekretärs der Falange Cuesta, des Rektors der Universität Lain Entralgo und des Unterrichtsministers Ruiz Giménez. Der intellektuelle Führer der alten Blauhemden Ridruejo wird verhaftet und erst im September 1957 wieder freigelassen. Kurz darauf erklärt die Witwe José Antonio Primo de Riveras, Pilar, vor dem Kongreß der weiblichen Falange: „Die Mehrzahl der Spanier hat uns nicht verstanden. Hat sie es nicht gekonnt oder nicht gewollt?“

So endet der letzte Akt dieser in der Verbindung mit der Restauration sich selbst entfremdeten Bewegung, wie der erste begann: im Zeichen eines neuen Generations- oder, genauer, eines neuen Vater-Sohn-Konfliktes. Der Sohn des Außenministers Artajo konvertiert zum Protestantismus, der Sohn des Luftfahrtministers Gallanza zieht am Vorabend seiner Ernennung zum Professor der Rechtswissenschaften seine Kandidatur zurück; auf der Liste

der im Februar 1956 verhafteten Studenten steht an erster Stelle der Name des Sohnes eines führenden Falangisten, Sanchez Mazas.

Der geistige Hintergrund dieser Entwicklung wird am deutlichsten von den Ereignissen beleuchtet, die sich unmittelbar nach dem Tode Ortegas Ende 1955 abspielten. Sie stehen am Vorabend der folgenden Februar-Unruhen. Anlässlich der Begräbnisfeierlichkeiten für Ortega hatte das Regime sich bemüht, den Philosophen unter Hinweis auf die Anwesenheit eines Priesters an seinem Sterbelager für sich in Anspruch zu nehmen. Offizielle Nachrufe widmeten Seiten dem katholischen Musterschüler der Jahre 1891–1895, der nun im Tode sich selbst wiedergefunden habe. In einer spontanen Kundgebung legte daraufhin die Studentenschaft von Madrid am Grabe einen Kranz nieder mit der Aufschrift: „Für José Ortega y Gasset, den freien spanischen Denker.“ Ein Redner nennt die Teilnehmer „Studenten ohne Universität, Schüler ohne Lehrer. Zwischen Ortega und uns klafft ein unüberbrückbarer Abgrund. Jeden Tag begreifen wir mehr, was wir verloren haben.“ Eine Gedenkfeier, die Lain Entralgo ohne Erlaubnis der Regierung an der Universität abhält, endet nach der Festrede von Gregorio Marañón, der seinen alten Gefährten als Europäer feiert, mit einem stürmischen Bekenntnis zum Geiste der Liberalität. Die Zeitschrift des Studentenkongresses schreibt dazu: „Mehrere Generationen von Spaniern haben sich die Lehre Ortegas zu eigen gemacht, weil sie sich nicht auf eine illusionäre hierarchische Dogmatik stützte, sondern an die Freiheit des Menschen appelliert. Er war überzeugt, daß einzig die Praxis der Freiheit die Lebensform schaffen könne, in der alle Spanier sich gegenseitig achteten.“ Die Reaktion auf diese Ereignisse seitens des Staates und der Kirche gehört zu den traurigsten Kapiteln in der Geschichte Franco-Spaniens. Zunächst werden zwei der jüngeren Zeitschriften, „*Insula*“ und „*Indice*“, die sich etwa seit 1948 durchgesetzt hatten, wegen Nichtachtung der Instruktionen hinsichtlich der Kommentare zu Leben und Werk Ortegas verboten. Es folgen Artikel in den kirchlichen Zeitschriften, die im Ton an die anfangs zitierte Rede des Kardinals von Toledo während des Bürgerkriegs erinnern. So schreibt „*Ecclesia*“: „Ortega war sein Leben lang das große Idol des Laizismus in Spanien. Soll er es bleiben, nachdem wir Grund haben zu der Annahme, daß er in den letzten Augenblicken seines Lebens auf seine Ketzerei verzichtet hat? Wir beten darum, daß diese Augenblicke ihm erlaubt haben, sich persönlich mit dem höchsten Richter auszusöhnen, vor dessen Gericht er sich wenig später zu verantworten hatte. Aber sein destruktives Werk bleibt bestehen – als Opfer von Lehren gewisser deutscher Rationalisten, die er ohne genügende theologische Vorbereitung gelesen hatte.“ Seit dieser Zeit währt ein Streitgespräch um diesen Denker, das weit über den Rahmen seiner Lehren hinausgeht; den einen dient er als Zielscheibe, den anderen als Schild für eigene Positionen. Philosophische Zeitschriften wie „*Crisis*“ und „*Pensamiento*“ huldigen in Sondernummern dem Fortbilder der modernen Phänomenologie „gewisser deutscher Rationalisten“ namens Dilthey, Cohen und Husserl. Dem setzt das Opus Dei Vortragsreihen über die Systemlosigkeit Ortegas entgegen. „Seine Philosophie krankt am Fehler jeglicher Wurzeln und einer festen Basis. Eben weil er niemals über die Phänomene hinausgeht, dringt er nicht zum Letzten vor, sondern erschöpft sich in sporadischen Intuitionen. Seine Gleichung zwischen vitaler Authentizität und dem Sich-selbst-treu-Sein verkennt den Sinn der Treue zur Wahrheit und bleibt in radikalem Subjektivismus befangen.“ So wird Ortega im Tode etwas zuteil, was der Lebende im Vergleich mit dem radikaleren und eindeutigeren Unamuno nie erreichen konnte: er wird zum Symbol, in welchem die verschiedenen Generationen der geistigen Opposition: ältere Humanisten, enttäuschte Falangisten und die nach Weltoffenheit verlangende studentische Jugend – einander begegnen. In seinem Namen vereinigen sich heute der Ruf nach Europäisierung und der Ruf nach Freiheit. Das ist eine Kombination, der das Regime mehr als allen anderen mißtraut; denn die stellt in vielem die Ausgangsposition wieder her, von der

aus die glänzenden Köpfe der „Generation von 1898“ seinerzeit ihren Feldzug gegen die Vorurteile der spanischen Majoritäten unternahmen. Wie wäre es sonst zu verstehen, daß die im Februar 1956 verhafteten und als Kommunisten verdächtigen Studenten unter anderem des Besitzes von Propagandaschriften des Straßburger Europarates angeklagt wurden?

Unser Bild bliebe indes unvollständig, wenn wir nicht noch einen anderen Bereich erwähnten, in den starke Kräfte der Kritik einströmen. Es ist die *Dichtung*, insbesondere die Lyrik. Hier finden sich die Besten des Nachwuchses; es herrscht ein Kommen und Gehen kleiner und kleinster Zeitschriften, deren Redaktionen sich durch relativ junge Mannschaften von den übrigen unterscheiden und, wohl ihrer geringen Auflage wegen, von der Zensur wenig behelligt werden. Zu nennen sind vor allem: „*Clavileño*“, die vor Jahren eingegangene „*Española*“, die jetzt in „*La Girafa*“ einen Nachfolger fand – sowie die bereits erwähnten Zeitschriften „*Insula*“ und „*Indice*“, die nach Aufhebung ihres Verbots sich recht betont auf die Diskussion literarischer Fragen beschränken. Hinzu kommt eine Vielzahl von Gruppen, die sich seit je in Form der sogenannten „*Tertulias*“ um eine bestimmte Persönlichkeit im Kaffeehaus, das meist den Namen hergibt, sammelten. Sie treten neuerdings auch mit Anthologien hervor. Bekannt wurden die Zirkel um Gómez de la Serna im Café Pombo und um Eugenio d'Ors im Café Lion d'Or; heute sind es die von Vicente Aleixandre geführte Dichtergruppe „*Adonais*“ und der Kreis um Dámaso Alonso „*El arroyo de los angeles*“, was etwas kühn mit „Die Engel vom Rinnstein“ zu übersetzen wäre.

Man darf sagen: so viele Namen, so viele kleinste Zellen des Widerstandes gegen den Konformismus der Staatsideologie. Nicht, daß die hier gepflegte Dichtung mit kämpferischen Parolen zu weiteren Kreisen sprechen wollte; im Gegenteil: fast durchweg gilt für sie die Widmung „Der kleinsten Zahl“, die der Nobelpreisträger Jiménez seiner „Gesammelten Poesie“ kürzlich voranstellte. Es ist in höchstem Maße Kunstdichtung, die mit einer Fülle gelehrter Assoziationen aufwartet und dabei auch Manierismen nicht scheut – eben dies macht für den ausländischen Betrachter ihre erstaunliche Modernität aus. Mit Recht nennt sie der Romanist Hugo Friedrich in seinem Rowohlt-Bändchen „Die Struktur der modernen Lyrik“ den „vielleicht kostbarsten Schatz, den die europäische Lyrik der Gegenwart besitzt“. Dennoch wäre nichts ungerechter, als in dieser isolierten Dichtung einen Ausdruck der Evasion gegenüber den politischen und sozialen Realitäten des Tages zu sehen. Wenn überhaupt irgendwo, so gilt der übliche Gegensatz zwischen dem *l'art pour l'art* und dem Engagement, zwischen Ästhetizismus und Realismus, in Spanien jedenfalls am allerwenigsten. Vielmehr gehen diese beiden Prinzipien hier sogar Hand in Hand.

Das hat allerdings seine besonderen, natürlichen wie historischen Gründe. Sie liegen zunächst im Wesen der spanischen Sprache selbst. Ohne die scharfe Trennung von Sinn und Bild, ist sie mehr als die anderen westlichen Sprachen Symbolsprache geblieben, die dem Wort häufig einen Doppelsinn zuteilt. Eben deshalb hat sich der Geist der spanischen Literatur seit je am kongenialsten in der Poesie ausgedrückt. Volkspoesie und Bildungspoesie laufen hier parallel und wetteifern in der Handhabe kühner Metaphern. Natürliche Übergänge führen von dem volkstümlichen Romanzenstil eines Lope de Vega über die sarkastische Sprichwortdichtung der „*Coplas*“ von Quevedo zu den manieristischen Concetti eines Góngora, gleichwie heute ein García Lorca zwischen der Poesie der Zigeunerlieder und der intellektualistischen Dichtung eines Guillén organisch vermittelt. Dieser Zustand erklärt sich vollends, wenn man den historischen Grund hinzunimmt. Es ist der Druck, den die starre Dogmatik des philippinischen Spanien jahrhundertlang auf den Dichter ausübte; er zwang ihn förmlich, sich in der Kunst des Allegorischen auszubilden.

Nur verschlüsselt ließ sich das Wesentliche sagen, die Freiheit nur in der lakonischen Spiegelung ihrer Ohnmacht, ja ihrer Nichtigkeit erfahren. Vielleicht ist der beste Teil der spanischen Literatur, symbolisch gesprochen, in der Zelle gedichtet – gleichwie der spanische Mönch Tirso de Molina die Figur des Don Juan in seiner Zelle erfand.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Literatur geradezu prädestiniert war, Epochen der Diktatur wie die gegenwärtige besser zu überstehen als die übrigen Zweige der Kultur. Hier fand das „Larvatus prodeo“, zu dem Franco den Geist seines Landes verurteilt hat, einen legitimen Ort und eine von Generationen hoher Meister ausgebildete Technik. Hier war mit Hilfe echter Tradition ein falscher Traditionalismus nicht nur zu umgehen, sondern auch zu bekämpfen. Marxistische und faschistische Literatur hat es gegeben, eine francistische gibt es bis zum heutigen Tage nicht; und es ist symptomatisch, daß der einzige Versuch der Regierung, mit der Zeitschrift „*Garcilaso*“ ihren Pseudoklassizismus in die Literatur einzuführen, vergeblich blieb – „*Garcilaso*“ lebte nur wenige Jahre.

Was nun die heutige spanische Dichtung betrifft: gewiß gleicht auch sie einem Gesang im Käfig. Aber wie weiß sie mit ihrer Trauer zu erschüttern und ihren ersticken Schrei um so vernehmbarer zu machen! „Ich warne meine Leser, nicht vorwitzig philosophische, moralische oder gar politische Folgerungen zu ziehen. Sie würden einen Schlag ins Gesicht riskieren. Ich beschreibe nur, was ich sah, mit den Augen einer fotografischen Linse“ – so schreibt der wohl bedeutendste jüngere Erzähler, Camilo José Cela, im Vorwort zu seinem Roman „Reise nach Alcarria“ und schildert dann ohne Kommentar, allein mit dem Kunstmittel alter Vulgärausdrücke des Volkes, die Trostlosigkeit eines spanischen Alltags. Die Wirkung war so stark, daß sie spontan eine literarische Bewegung ins Leben rief, den sogenannten „Tremendismus“, d. h. die Kunst, die Gesellschaft ohne direkte soziale Anklage oder Lehrtendenz mit der bloßen Darstellung des Häßlichen zu schockieren. – Ähnliche Methoden zeigen sich in der Lyrik. In einem Gedicht des jungen José Hierro auf Spanien verstummen die Vögel in ihrem Gesang am Morgen, als sie der ersten Menschen und ihrer Trauer gewahr werden. Angel Valente, ein Preisträger der Gruppe „*Adonais*“ von 1954, nennt seinen Gedichtband „Vaterland, dessen Namen ich nicht weiß“. Der 1921 geborene Joaquín León dichtet: „Einst war ich fünfzehn Jahre alt / aber heute weiß ich, daß es eine Lüge war / schon mit zwanzig war mein Herz voller Geiz / ein Millionär von Nächsten, denen nie ein Morgen folgt.“ Und der bekannteste Lyriker des Nachwuchses, Gabriel Celaya, wagt in Gedichtform einen offenen Brief an Pablo Neruda, den marxistischen Dichter Chiles; er endet folgendermaßen:

„Ich schreibe Ihnen aus einem Lande Dach-los, Augenlid-los, Tränen-los,
ich schreibe durch seinen Tod hindurch, ich schreibe für sein Leben,

klein ist die Freude, die unserem Spanien blieb,
aber siehe, da ist eine Hoffnung.“

Eine paradoxe Hoffnung – aber was wäre nicht paradoxal an dieser Nation? Mit 60% seiner Bevölkerung unter 35 Jahren ist sie heute eine der jüngsten Nationen Europas – und zugleich diejenige mit der ältesten, am stärksten rückwärts gewandten Ideologie. Die Extremität dieser Spannung läßt alle Deutungen offen. Wird in einem dialektischen Umschlag aus dem Spanien von heute, das dem Gestern angehört, plötzlich ein Pionier von Morgen erstehen? Oder werden die neuen Impulse der Jugend in einer Art Pseudomorphose in den Hohlformen einer überlebten Tradition erstarren? Beides ist möglich; für beides gibt es Beispiele in der spanischen Geschichte. Keine Nation, auch nicht die deutsche, besitzt vom Wesen her eine solche Affinität zu dem Urphänomen des modernen Geistes: der Ambivalenz, der Verfremdung und der Spaltung unseres Bewußtseins. Kein Klerikalismus steht heute so nahe der Ketzerei, die er so erbittert verfolgt: nämlich dem Manichäismus.

Und keine Literatur der Devise, die einen Camus berühmt gemacht hat: nämlich dem Absurden. Kürzlich diskutierte die Zeitschrift „Indice“ das Werk Samuel Becketts unter dem Titel „Für uns, die wir nicht auf Godot warten“. Das war, wie so vieles in Spanien, doppelsinnig zu verstehen. Es galt den Anhängern des Regimes, die nie auf ihn gewartet haben, als Anklage, und denen, die nicht mehr auf ihn warten, als Selbstbestätigung einer Haltung, die lange vor dem europäischen Nihilismus das „Nada“, das Nichts verherrlicht hat. Einer der Sätze, die Unamuno oft wiederholte, lautet: „Spanien lebt sterbend, in der Agonie.“ José Bergamín hat in der Emigration diesen Satz umgekehrt und behauptet: „Francos Spanien ist eine Travestie dieser Agonie: es stirbt am lebendigen Leibe.“ Wird die neue Jugend eines Tages dieser grausamen Alternative gegenüber das dritte Wort finden können? Das erst wäre die wirkliche Lösung des spanischen Problems – und darüber hinaus wohl auch eines europäischen.

GERHARD G. KLOSKA / DIE GEMEINSCHAFT UND DER KRANKE

„Genuß ohne Reue“, scheint die Devise unserer Zeit zu sein. Die gefilterte Zigarette, der koffeinfreie Kaffee, das unschädliche Schlafmittel. Die Versicherung gegen alles und jedes, ein Leben zu herabgesetzten Preisen. Zu keiner Zeit haben die Gedanken um Gesundheit und Wohlergehen das Leben so beherrscht wie heute. Man kann schon von einer hypochondrischen Einstellung sprechen, die durch Presse, Film und Funk noch unterstützt wird. Kaum einer Zeitung ist es möglich, auf einen regelmäßigen Gesundheitsratgeber zu verzichten, der gleichberechtigt neben dem Tageshoroskop steht. Der Simplizissimus hat es zutreffend dargestellt: dort fragt ein Kunde am Zeitungskiosk, was es Neues über *seine* paroxysmale Tachycardie gebe.

Dabei kann man diese Einstellung durchaus verstehen. Sie entspringt einem vermehrten Unsicherheitsgefühl vor der Zukunft, das durch unseren zivilisatorischen Fortschritt und sein Janusgesicht entstanden ist. Krankheit ist schon immer vornehmlich ein sozial unsicherer Zustand gewesen, und alle Versicherungen dagegen nutzen nichts, wenn der Kranke nicht in seinen Lebensraum eingeordnet bleibt; auch die unpersönlichen Kollektiveinrichtungen schaffen dann keinen ausreichenden Ersatz. Sie sind Ausdruck einer besonderen Einstellung der Gesunden zum Kranken, die sich erst in den letzten Jahren entwickelt hat, Teilerscheinungen einer allgemeinen Sozialisierungstendenz, die man irrümlicherweise als „Vermassung“ bezeichnet hat. Mit diesem Schlagwort ist jedoch nichts gewonnen. Es handelt sich dabei um sozial-psychologische Erscheinungen, die nur in dieser Sicht verständlich werden. Unsere Bemühung um Klärung dieser Erscheinung muß deshalb dort einsetzen, wo die Grundlagen des Gemeinschaftslebens liegen. Nur so wird uns auch die Einstellung der Gemeinschaft zum Kranken verständlich.

Zunahme der Krankenzahl, Krankheit als sozialer Begriff.

Für die zunehmende Beschäftigung mit dem Problem der Krankheit liegen zweifellos objektive Gründe vor. Das sind u. a. folgende:

1. Durch die Erfolge der modernen Medizin der letzten 50 Jahre ist das Leben des einzelnen Menschen erheblich verlängert worden. Als Schattenseite dieses Erfolges haben die chro-

nischen Krankheiten erheblich zugenommen. Die aus einer akuten Gefahr Befreiten sind weiter behandlungsbedürftig und oft ihr Leben lang in ihrer Leistungsfähigkeit eingeschränkt (sogenannte Defekt-Heilung). Das ist zum Beispiel bei der kindlichen Hirnhautentzündung der Fall, die früher meist tödlich verlief. Heute werden fast alle Patienten mit Antibioticis gerettet, behalten aber einen Hirndauerschaden und fallen einer Betreuung durch die Gemeinschaft zur Last.

2. Ein weiterer medizinischer Grund ist indirekter Art. Durch die Verfeinerung der Untersuchungsmethoden, namentlich apparativer Art, werden heute viele Krankheiten eher entdeckt. Aber auch manche werden zusätzlich geschaffen aus der Tatsache heraus, daß man sich allein auf abweichende Befunde der Laboratoriumsdiagnostik verläßt. Vergleicht man etwa ein Lehrbuch der inneren Medizin von vor 15 Jahren mit einem heutigen, so kann man feststellen, daß die Zahl der Krankheitsnamen zugenommen hat. Sie werden meist mit dem Namen des Entdeckers verbunden und als „Syndrom“ bezeichnet. Man hat den Eindruck, daß dies nicht immer wirklich notwendig ist, zumal man häufig alte Bekannte in neuem Gewande wiedertrifft. Wenn auch viele Krankheiten objektiv feststehen, so handelt es sich bei der Erforschung und Definition neuer Leiden stets um eine Bestimmungsleistung (Hofstätter), die von der Gruppe der Ärzte vollzogen wird. In Zweifelsfällen erfolgt ein Mehrheitsbeschluß dieser darüber, ob eine Krankheit vorliegt und welcher Art sie ist, der sich gegen die Ansicht einer Minderheit durchsetzt, also um ein Kollektivurteil (Weizsäcker).

3. Zwei weitere Ursachen der Zunahme der Krankenzahl liegen außerhalb der Medizin. Hier sind zuerst die Zivilisationsschäden zu erwähnen, die in erhöhtem Umfang krankheitsbildend wirken. Wurden früher die Ursachen der Krankheit am Kranken selbst – seinem Blut, seiner Zelle, seinen Nerven – gesucht, so werden sie jetzt außerhalb seiner Person, in der Sozietät gefunden. Der Arzt, der früher die Gemeinschaft vertrat, wird damit zu deren Ankläger. Vom Kranken aus sind dann die Sozialisierungsbestrebungen durchaus verständlich: wenn die Gemeinschaft an seiner Krankheit schuld ist, hat diese auch die Pflicht, die Kosten für die Wiederherstellung seiner Gesundheit zu tragen oder für einen Ausgleich zu sorgen.

4. Schließlich sei noch ein weiterer Grund angeführt. Wir sagten bereits, daß Krankheit auch ein sozialer Begriff ist und eine Fehlform sozialen Verhaltens darstellt. Man neigt heute dazu, diese Gleichung umzukehren und in jedem asozialen Verhalten eine Krankheit zu sehen. Verwendet man den Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation, daß „Gesundheit ein Zustand optimalen körperlichen, psychischen und sozialen (!) Wohlbefindens“ sei, so ist jene Neigung zweifellos berechtigt. Der Krankheitsbegriff erfährt dadurch aber eine enorme Ausweitung, die uns unberechtigt erscheint. Auch von ärztlicher Seite wurde hier Kritik geübt und festgestellt, daß es sich dabei offensichtlich nicht um Gesundheit, sondern um irdische Glückseligkeit materialistischer Prägung handelt. Sosehr es auch zu begrüßen ist, daß sich Ärzte und Psychotherapeuten mit den sozialen Fehlformen beschäftigen, so sollte man doch den Begriff der Krankheit in engerem Sinne gebrauchen. Leider aber ist es z. Z. in unserer Rechtspraxis nicht anders möglich, als auf diesem Standpunkt zu regredieren.

Der Arzt wird heute, schon aus Gründen eigener Vorsicht, weit häufiger das Urteil „krank“ aussprechen und diesen „Kranken“ dann auch konsequenterweise mit allerlei Mitteln behandeln. Durch diese Zunahme der Krankenzahl ist die Gemeinschaft direkt gezwungen, zu Kollektivmaßnahmen zu greifen. Wenn wir den Krankheitsbegriff hier hauptsächlich sozial- und gruppenpsychologisch definieren, so handelt es sich folgerichtig um ein anthropologisches Problem; die Beziehungen zwischen gesund und krank sind eine Sonderform allgemein-zwischenmenschlicher Beziehungen.

Struktur und Aufbau in anthropologischer Sicht.

Wir beginnen unsere Darstellung mit Grundzügen der Gruppenbildung, wie sie uns aus der Feldforschung, dem Experiment und aus theoretischen Überlegungen bekannt ist. Wir verwenden den Begriff „Gruppe“ im Sinne von Hofstätter und folgen bei den Darstellungen ihrer Bildung, Struktur und Leistung den Anschauungen Schellers, Gehlens und Hofstätters.

Zwischen der Gruppe und einem Kranken lassen sich folgende wechselseitige Beziehungspaare aufstellen: die Gruppe und der Kranke, die Kranken untereinander, die Kranken und der Helfer, die Gruppe der Helfer unter sich und schließlich die Beziehung zwischen dem Helfer und den übrigen Gruppenteilnehmern. Von diesen Beziehungspaaren sollen hauptsächlich die ersten beiden dargestellt werden, wobei auch ein gelegentlicher Blick auf die Rolle des Arztes geworfen wird.

Innerhalb der Gruppe fällt jeder Kranke auf: er ist anders als die übrigen Gruppenteilnehmer, nimmt an dem Leben der Gruppe infolge seiner Krankheit nicht teil und verfolgt ein anderes Ziel. Er wird damit für die Gruppe zum „Spielverderber“, zum passiven Außenseiter. Mit der Aufgabe seiner Rolle hat er einen Teil seiner Individualität eingebüßt. Seine Arbeitskraft fällt aus, es muß ein Ersatzmann für ihn einspringen. Außerdem bindet er durch seine Pflegebedürftigkeit eine weitere zusätzliche Kraft, die der Gruppe verlorengeht. Die Gruppe steht aber weiter im Lebenskampf und muß an ihren alten Zielen festhalten. Infolge des Leistungsausfalls durch den Kranken hat sie eine Wertminderung erfahren und ist deshalb gezwungen, sich mit dem Kranken zu beschäftigen mit dem Ziel, ihn wieder in die Gruppe einzugliedern. Dabei taucht wie bei allen Wertminderungen die Frage der Ursache und Schuld auf, die auf verschiedene Art gelöst wird. Entweder gibt die Gruppe dem Kranken die alleinige Schuld, oder sie sieht seine Krankheit als Ausdruck einer Gruppenstörung an. Die Schuld wird damit von der Gruppe entweder auf den Kranken projiziert oder in die Gruppe introjiziert. In jedem Falle kommt es zu einer ständigen Polung zwischen ihr und dem Kranken, d. h. zu einer Neubildung der Beziehung zwischen ihm und der Gruppe. Diese Neuorientierung unterliegt aber praktisch denselben Gesetzen, wie wir sie vorhin entwickelt haben.

So muß der Kranke in einem darstellenden Verhalten seine Notlage den anderen zur Kenntnis bringen. Das heißt, er darf sich nicht einfach zurückziehen und sein Leid allein tragen. Im Gegenteil kann es nur förderlich sein, wenn er seine Not den anderen besonders drastisch darstellt, da diese ihn sonst nicht beachten und ihre eigenen Ziele weiterverfolgen. Die Ärzte sind geneigt, solche übertriebenen Darstellungen als Aggravation zu bezeichnen und sie negativ zu werten. Vom gruppenpsychologischen Standpunkt aus sind sie jedoch nicht nur verständlich, sondern sogar notwendig.

Durch diese Darstellung soll der andere dazu veranlaßt werden, sich mit dem Kranken gefühlsmäßig zu identifizieren. Wie wir aber wissen, ist dieses Einfühlen oft recht schwer. In früheren Zeiten liefen die Krankheiten schneller ab als heute und führten in kurzer Zeit zum Tode. Deshalb gab es nur wenige Menschen, die sich aus eigenem Erleben in die Lage des Kranken versetzen konnten. Auch geriet durch den raschen Ablauf der Krankheit das darstellende Verhalten des Kranken schnell in Vergessenheit.

Gelingt es dem Gesunden, sich in die Lage des Kranken zu versetzen, so muß er sich auch bereit finden, die Rolle des Helfers zu übernehmen. Er muß daran glauben, daß eine Heilung als gemeinsames Ziel möglich ist. Sonst würde er seine Zeit nutzlos verschwenden und andere wichtige Aufgaben zugunsten einer Unwahrscheinlichkeit zurückstellen. Dieser Glaube an die Heilbarkeit beeinflußt auch ganz wesentlich die Haltung des heutigen Arztes. Es ist deshalb verständlich, daß Ärzte, die chronisch und unheilbar Kranke behandeln, oft

über ihrer Aufgabe verzweifeln, den Kranken gegenüber intolerant oder gleichgültig werden. Der griechische Arzt hatte es einfacher. Er lehnte die Behandlung dieser Patienten einfach ab. Uns scheint diese Haltung unverständlich und grausam, von gruppenpsychologischen Gesichtspunkten aus ist sie jedenfalls konsequent.

Eine weitere Frustrierung des Helfers tritt dadurch ein, daß dieser oft gezwungen ist, einen anderen Weg zur Heilung einzuschlagen, als es der Kranke möchte. Ihm ist es in erster Linie um eine Linderung seiner Schmerzen zu tun, jenem um die Herstellung der Gesundheit. Dadurch wird die Leistung des Helfers oft nicht anerkannt, und sein Lustgewinn fällt aus. Der Helfer ist in diesen Fällen nur zu leicht geneigt, dem Kranken mangelnde Mühegabe vorzuwerfen. Da er sich nur selten ausschließlich um den einen Kranken kümmern kann, verschmälert sich auch seine Kommunikationsfreudigkeit. Dadurch fühlt der Kranke sich wiederum verlassen und gerät weiter in die Isolierung. Der Verlust der Kommunikationsmöglichkeit ist in der heutigen Zeit sehr stark. Durch die Pauschalabgeltung von Leistungen des Helfers ist dieser gezwungen, einen weit größeren Patientenkreis zu betreuen, als es dem Kranken eigentlich zuträglich ist. Der Helfer wird gezwungen, sein eigenes Ziel – die materielle Sicherung seiner Lebensgrundlage – vor das gemeinsame Ziel der Heilung zu stellen.

Berücksichtigt man diese Punkte, so wird ersichtlich, daß sich eine echte Gemeinschaft zwischen gesund und krank nur unter einem erheblichen Verzicht der Helfer bilden kann. Wenn auch Schelltema von einem „sehr weitsichtigen Utilitarismus“ primitiver Völker spricht, so kann man nicht umhin, mit dem Medizinhistoriker Goldhahn einen „Urtrieb werktätiger Nächstenliebe“ im Menschen anzunehmen. Man sollte aber nicht zu hart urteilen, wenn wir auch heute noch eine geringe Anteilnahme der Gesunden am Kranken feststellen. Neben der Fürsorge für seinen Nächsten, wie es die christliche Religion als Ideal fordert, stehen immer noch die primitiven Reaktionen der Gruppe als Rollenverband, die ihr Recht fordern. Wir vergeben uns auch nichts, wenn wir zugestehen, daß die meisten Heilungsbemühungen nicht so sehr im Interesse des einzelnen Kranken, sondern aus den realen Gründen seiner Wiedereingliederung in die Leistungsgemeinschaft erfolgen.

Innerhalb der Gruppe wirkt der Kranke jedenfalls wie ein Fremdkörper, der nach anderen Gesetzen sein Eigenleben führt. Fremdkörper wirken immer provozierend. Auch in den geordneten psychischen Funktionsabläufen des einzelnen Menschen kennen wir die Störwirkungen solcher „Fremdkörper“, die wir gemeinhin als „Komplexe“ bezeichnen. Nach C. G. Jung handelt es sich bei diesen um abgespaltene Seelenanteile, die abseits und un bemerkt ihr Schattendasein führen. Das Ich ist dabei bemüht, diese mit allerlei Abwehrmaßnahmen zu belegen, wie sie Anna Freud dargestellt hat. Der Vergleich dieser persönlichen Abwehrmechanismen mit der Haltung der Gruppe dem Kranken gegenüber liegt nahe, und es soll versucht werden, die Gruppenreaktion unter diesen Gesichtspunkten zu interpretieren.

Die Haltung der Gruppe beim Schuldentlastungsvorgang.

Uns allen ist der Ausdruck „Verdrängung“ geläufig, der aus der Psychoanalyse stammt. Wir meinen damit, daß persönlich unangenehme Erinnerungen aus dem Gedächtnis verschwinden und uns so nicht mehr belasten. Ein ähnlicher Entlastungsvorgang wird auch von der Gruppe dem Kranken gegenüber praktiziert. Die krasseste Form dieser Haltung ist die Ausstoßung und Aussetzung des Kranken, die jedoch nicht nur bei primitiven Kulturen vorhanden war. Auch im Mittelalter war es durchaus üblich, daß bestimmte Kranke zu Aus-Sätzigen wurden und abseits von der Gemeinschaft ihr Eigenleben führten. Diese Aussetzung ist nicht nur als hygienische Maßnahme zu deuten; die rituelle Praxis dieses

Ausschlusses macht das deutlich. So wurde für diesen Kranken eine Totenmesse gelesen, wodurch auch das letzte Band mit der Gemeinschaft zerschnitten war. Als Ausgleich erhielt er damals besondere Vorrechte, die sein Schicksal jedoch nur wenig milderten. Durch diese Maßnahmen blieb die Gruppe scheinbar intakt und brauchte sich mit dem Kranken nicht weiter auseinanderzusetzen.

Die gemilderte und moderne Form dieses Ausschlusses stellt die Isolierung des Kranken im Krankenhaus dar, die heute mehr denn je verbreitet ist. Auch dabei spielen seuchenhygienische Gründe nur in wenigen Fällen eine Rolle. Besonders in dichtbevölkerten Gegenden ist diese Maßnahme notwendig. Das heißt mit anderen Worten, je weniger Lebensraum der Gruppe zur Verfügung steht, je schärfer deshalb der Wettbewerb der einzelnen Gruppen untereinander wird, um so eher sind sie zu dieser gezwungen. Sind diese Faktoren nicht zu stark ausgeprägt, wie in bäuerlichen Gegenden, so ist diese Tendenz weit geringer. Hier hat jede Gruppe für den Kranken genügend Raum und Zeit, der Kranke wird zwar in seinem Krankenzimmer isoliert, bleibt aber innerhalb des Gruppenverbandes.

Betrachten wir die Verdrängung ganz allgemein als einen pathologischen Vorgang, und ist sie deshalb mit einem negativen Vorzeichen versehen, so stellt der Projektionsvorgang die übliche Art der Schuldentlastung im täglichen Leben dar. Wir meinen damit jene Haltung, die anderen die Hauptschuld gibt, die ständig auf der Suche nach Verantwortlichen, nach Sündenböcken ist. In der Haltung der Gruppe dem Kranken gegenüber spielt die Projektion der Schuld vielleicht die wichtigste Rolle. Es entwickelte sich im Laufe der Zeit eine breite Skala von „Verantwortlichen“ für die Krankheit, angefangen von Dämonen und Teufeln über Schädigung und Verzauberung durch gruppenfremde Personen bis herab zu den niedrigsten Lebewesen, den Bakterien. Diese Projektion erscheint uns deshalb so wichtig, weil sie die ersten Versuche zu einer eigentlichen Behandlung des Kranken zur Folge hat. Sobald der Feind „außen“ ist, kann man sich gegen ihn wehren und ihn bekämpfen: der Dämon kann durch Opfer besänftigt werden, der Teufel durch Exorzismen ausgetrieben, der Feind im Analogiezauber vernichtet, und die Bakterien können durch Schutzmaßnahmen aufgehalten oder durch Gegengifte beseitigt werden. Bei diesem Vorgang ist der Kranke jedoch ganz wesentlich auf die Mithilfe der Gruppe angewiesen. Magische Praktiken vom Medizinmann, dem Träger der Gruppenmacht, vor der ganzen Gruppe angewandt, stellen die ersten Behandlungen dar. Wir sind geneigt, derartige Maßnahmen als unsinnig und zwecklos zu bezeichnen. Sieht man jedoch Krankheit nicht nur als eine rein körperliche Störung an, so sind sie auf dem Umwege über die Beeinflussung psychischer Kräfte häufig durchaus sinnvoll. Sie sind auch heute keineswegs ausgestorben. Man denke nur an die Wunderdoktoren, die in regelmäßigen Abständen immer wieder eine große Menge Kranker an sich ziehen und, solange diese unter ihrem Einfluß stehen, meist auch günstig beeinflussen. Außerdem wird auch der aufgeklärteste Arzt bestätigen können, daß selbst ihm – häufig ungewollt – Wunderheilungen passieren. Denn schließlich stellt auch der heutige Arzt in seinem weißen Mantel eine besondere Macht dar, die keineswegs nur an seine persönliche Leistung gebunden ist. Wie wäre es sonst zu erklären, daß er z. B. in dem aufgeklärten Amerika in der Wertschätzung der Bevölkerung vor anderen Berufen weitaus an der Spitze liegt?

Diese magischen Praktiken stellen aber nicht nur Versöhnungsmaßnahmen dar, sondern sind häufig mit rituellen Opfern verbunden. Sie sind dann erforderlich, wenn die Kollektivschuld an der Krankheit von der Gruppe introjiziert, in sie selbst verlagert wird. Man könnte sie auch als Selbstbestrafung bezeichnen, durch welche die Gruppe mit den höheren Mächten wieder versöhnt werden soll. Diese Haltung ist besonders in monotheistischen Religionen verbreitet. Das Judentum ist dafür das beste Beispiel. Da sein Gott vornehmlich

ein gerechter Gott war und den Juden lange Zeit ein gleichwertiger Teufel fehlte, mußten sie die Schuld introjizieren und sich selbst bestrafen. Hier spielt erstmalig die Krankheit als Strafe für eine kollektive und noch mehr persönliche Schuld eine große Rolle.

Mit der Verbreitung des Christentums setzte eine Änderung dieser Haltung ein, die wir als Idealisierung bezeichnen möchten. Wie der kürzlich verstorbene Medizinhistoriker Sigerist feststellte, wird jetzt „Pathos zum Ethos“ und der Leidende, in welcher Form auch immer, findet die besondere Achtung seiner Umgebung, wenn er sein Leiden als Prüfung und Schicksal erträgt. Ihm gilt deshalb auch eine besondere Pflege, während man an seiner Heilung nicht direkt interessiert ist. Im Gegenteil wird Leiden und Krankheit oft sogar gesucht, sei es durch übertriebene Askese oder durch betont unvorsichtigen Umgang mit Kranken. Naturwissenschaftliche Behandlungen werden lange Zeit als „Teufelswerk“ abgelehnt. Die Hauptblütezeit der Idealisierung ist die Romantik. Krankheit wurde damals als ein „höherer Zustand“ (Novalis) gepriesen und stellte eine besondere Auszeichnung gegenüber dem gesunden Menschen dar.

Die Gegenrichtung zu dieser rein gefühlsmäßigen Einstellung ließ dann auch nicht lange auf sich warten. Von der Medizin der Jahrhundertwende ging eine Rationalisierung aus, die alle Krankheiten allein mit dem Verstand erklären wollte. So glaubte man am Beispiel der Infektionskrankheit zeigen zu können, daß diese einzig und allein auf den nachgewiesenen Erreger zurückzuführen sei. Krankheit wurde damit zu einem „Betriebsunfall“, sie betraf den Menschen „zufällig“ wie ein herabgefallener Dachstein den Spaziergänger. Dagegen konnte man sich natürlich versichern „wie gegen Hagelschlag und Brandgefahr“ (Jores). Sicher hat diese Einstellung große Vorteile mit sich gebracht und die Basis für eine kausale Krankenbehandlung geschaffen. Doch schoß sie weit über das Ziel hinaus, wenn sie mit ihren verschiedenen Theorien „die Krankheit“ als solche erklären wollte. Wir meinen, daß es sich bei diesem Vorgang ebenfalls um einen Abwehrmechanismus handelt.

Nur mit einem gewissen Zögern gehe ich daran, auch die Sozialisierungsbestrebungen unter diesen Gesichtspunkten zu betrachten. Zwar handelt es sich dabei um eine Reaktion der Gruppe dem Kranken gegenüber, doch wird hierbei ein Abwehrmechanismus im Sinne der Schuldentlastung weniger deutlich. Man könnte diesen Vorgang eher als eine Art Koexistenz in dem Sinne bezeichnen, daß gesund und krank gleichberechtigt nebeneinander stehen. Etwas Ähnliches ist uns aus der Jungschen Psychologie bekannt: es ist die „Assimilierung des Schattens“. Dadurch, daß dieser aus seiner Gefangenschaft befreit wird und zutage treten darf, verliert er seine zerstörende Macht. Diese Koexistenz stellt aber nur den ersten Schritt dar, und es ist keineswegs damit getan, daß man diesen dunklen Bereich einfach anerkennt. Es hat dann weiter eine Verarbeitung zu erfolgen, wodurch erst die Energien nutzbar werden, die bisher zur Unterdrückung dienten. Ähnlich mag es sich mit dem Kranken verhalten. Durch die Sozialisierung ist er zunächst nur anerkannt. Der Kranke neigt dazu, diese Anerkennung für das Ganze zu nehmen und scheut vor seiner Verarbeitung ebenso zurück wie die Gemeinschaft. Es käme damit zu einer partiellen oder totalen Identifizierung der Gruppe mit dem Kranken und umgekehrt, zu einer Inflation der Gruppe durch negative Kräfte. Diese Gefahr wird erst allmählich erkannt. Man begegnet ihr mit einem Appell an den Kranken, wie es z. B. bei den Rehabilitierungsmaßnahmen der Fall ist. Auch die sogenannte Arbeitstherapie ist in dieser Weise wertvoll. Zwar besagt das Wort eigentlich, daß der Kranke durch eine nutzbringende Tätigkeit gesunden soll, doch beschränkt sich dieses Gesunden nicht allein auf die Ausbildung oder Wiedergewinnung handwerklicher Geschicklichkeit. Auch die sogenannte Ablenkung von der „Vorstellung krank zu sein“, wird wohl im allgemeinen überschätzt. Wir glauben, nicht fehlzugehen in der Meinung, daß es sich bei dieser Behandlung um Neuorientierungen

zwischen gesund und krank handelt. Durch die Überwindung der Wertschranke krank = leistungsunfähig erfährt sowohl die Gruppe wie auch ganz besonders der Kranke eine erhebliche Entlastung.

Damit sind wir bereits beim zweiten Abwehrmechanismus der Gruppe angelangt. Sie kann sich von ihrer Schuld befreien, wenn sie den Kranken allein für seinen Ausfall verantwortlich macht. Er wird zum Sünder gestempelt, der deshalb mit Krankheit gestraft ist. Auch hierbei handelt es sich um einen Projektionsvorgang, der zwar die Gruppe, nicht aber das einzelne kranke Gruppenmitglied entlastet. Wir denken hier an das Beispiel Hiob im Alten Testament und viele Stellen im Neuen Testament. Speziell im Judentum mit seiner ausgesprochen diesseitigen Einstellung wird Religion oft eng mit einer Gesundheitslehre verbunden. Als Beleg dafür sei an eine Stelle im 2. Buch Moses erinnert, wo es heißt, daß Gott „die Krankheit der Ägypter nicht über die Juden verhängen wolle, wenn sie seinen Geboten gehorchen“. Im 2. Buch der Chronik wird ein Kranker verurteilt, weil er „nicht den Herrn suchte, sondern die Ärzte“. Vor der Heilung muß deshalb folgerichtig eine Confessio an den Priester-Arzt erfolgen, der dadurch eine besondere Macht erhält. Für den Kranken bedeutet diese Einstellung eine doppelte Belastung, da er neben seiner Krankheit noch das Kainsmal der Sünde zu tragen hat. Er wird von zwei Seiten unter Druck gesetzt, der ihn veranlassen soll, persönlich an seiner Wiederherstellung mitzuarbeiten. Der Kranke unterliegt einem Willensappell von seiten der Gruppe, der Heilungsvorgang wird zu einer erzieherischen Aufgabe. Die Hilfeleistung der Gruppe besteht einerseits in der Bereitstellung gewisser Erziehungsmittel, wie Aufklärung, Training und Zuspruch, andererseits auch in der Durchführung drastischer Maßnahmen, um ihm den „Teufel“ auszutreiben.

Stets wird jedoch die eigene Mitarbeit in den Vordergrund gestellt und neben dem Willen besonders die Vernunft angesprochen. Neben der zusätzlichen Belastung für den Kranken bringt diese Haltung auch Vorteile. Es wird versucht, den regressiven Prozeß Krankheit in seinem Lauf aufzuhalten. Allerdings ist dieser Appell häufig vergeblich, da Wille und Vernunft für die Überwindung einer Krankheit nicht ausreichen. Allein und in übertriebener Form angewandt, ist diese Haltung ebenso zwecklos wie die totale Sozialisierung, die ihn von jeder Verantwortung entbindet. Nur beide zusammen in vernünftiger Mischung erscheinen uns sinnvoll.

Damit glauben wir die wesentlichen Reaktionen der Gruppe dem Kranken gegenüber dargestellt zu haben. Es sei nochmals darauf hingewiesen, daß es sich dabei allein um die Einstellung aus der Sicht der gesamten Gruppe und nicht um eine persönliche Einstellung zwischen zwei Menschen handelt. Je besser die Individualität und das Bewußtsein in den einzelnen Gruppenmitgliedern entwickelt ist, um so weniger sind die Kollektivmaßnahmen notwendig. Da sich jedoch der Kranke eben durch seine Krankheit aus der Gruppe herauslöst, könnte man sogar zu der Meinung kommen, Krankheit sei unter anderen Faktoren auch ein Schrittmacher zur Entwicklung einer echten Individualität. Zwischenmenschliche Beziehungen werden jedoch immer weitgehend von der Gruppe abhängen, so daß auch die Reaktionen in wechselnder Folge und Mischung immer eine Rolle spielen werden.

Die Reaktion des Kranken auf die Haltung der Gruppe.

Betrachten wir nun die andere Seite dieser Beziehung, den Kranken selbst und seine Einstellung. Seine Krankheit stellt durch die sich daraus ergebenden Folgen ein ernstes Problem dar. Mit der Stellung des passiven Außenseiters wird er sich nicht so leicht zufriedengeben, sondern versuchen, den Anschluß an seine Gruppe wiederherzustellen. In den meisten Fällen, außer bei der totalen Sozialisierung, hat er von sich aus ein Interesse, seine Krankheit zu überwinden, um so wieder ein vollgültiges Gruppenmitglied zu werden. Wir

können also seine Mitarbeit bei den Heilungsbemühungen durchaus voraussetzen. Selbstverständlich entsteht auch für ihn die Frage nach der Schuld, die er ebenso wie die Gruppe zu lösen hat. Er wird alle Entlastungsvorgänge der Gruppe gerne übernehmen, die mit den seinen übereinstimmen. Einmal aus dem Grunde, weil er selbst dann von Schuld befreit ist, zum anderen deshalb, weil sich durch die Gleichartigkeit des Vorganges eine neue Beziehung zwischen ihm und der Gruppe herstellt. Zu diesen Maßnahmen rechnen wir die Projektion der Schuld auf dritte, die Introjektion derselben in die Gruppe, die Idealisierung des Kranken, die Rationalisierung und schließlich die Sozialisierung. Im Gegensatz dazu wird er den übrigen Maßnahmen der Gruppe, wie seiner Verdrängung und Isolierung sowie der persönlichen Schuldbelastung, Widerstand entgegensetzen, da ihn diese noch mehr von der Gruppe entfremden. Heute stehen sich bei den geschilderten Vorgängen im wesentlichen zwei Auffassungen gegenüber: einmal diejenige, die dem Kranken die alleinige Schuld und Verantwortung zuweist (Bodechtel, Jores u. a.), zum anderen die weitverbreitete Richtung, die für eine Entschuldung des Kranken, Rationalisierung der Krankheit, Introjektion der Schuldfrage in die Gemeinschaft und Sozialisierung im weitesten Sinne des Wortes eintritt. Beide Richtungen verzeichnen ihre Erfolge, aber auch Mißerfolge. So hebt die Sozialisierung durch den Ausgleich materieller Verluste mit Krankengeld, Abfindung oder Rente die Isolierung des Kranken weitgehend auf. Andererseits wird dadurch der Kranke zu sehr entlastet und die Bereitschaft zur Mitarbeit vermindert. Zwar braucht er Duldung und Pflege, doch darf dies nicht der alleinige Behandlungsfaktor sein. Ihm selbst dient es letztlich zum Vorteil, wenn er immer wieder auf seine eigentlich asoziale Stellung innerhalb der Gemeinschaft hingewiesen wird. Man kann wohl sagen, daß er nur dann optimal reagieren wird, wenn sowohl das mütterliche Element der Pflege und Duldung als auch das väterliche, das an Vernunft und Willen appelliert, in einem gutausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Beides treffen wir in einem gutgeleiteten Krankenhaus an: „Mutter Oberin“ sorgt für die Pflege, „Vater Chefarzt“ für die Behandlung. Schwierigkeiten jedoch entstehen immer, wenn gutgemeinte Maßnahmen einseitig verfolgt und die Kosten dafür noch vom Kollektiv getragen werden. Es sei hier nur an die Sanatorien der Sozialversicherung erinnert, die den Kranken in seiner Regressionstendenz häufig bestärken. Aber auch eine Polypragmasie des Behandlers hat negative Auswirkungen; der Kranke wird überfordert und sein Widerstand verstärkt. Magischen Praktiken, sei es primitiver oder zivilisierter Art, unterzieht er sich nur zu gerne. Schlagen sie fehl, so kann er das Versagen auf mangelhafte Kräfte des Therapeuten beziehen und ist entschuldigt.

Bei dem Bedürfnis nach „Aufklärung“ in bezug auf die Krankheit – dem Ausgangspunkt unseres Themas – handelt es sich um einen wichtigen Vorgang. Mit der sogenannten Erklärung des Krankheitsprozesses wird der Kranke nicht nur von persönlicher Schuld entlastet, sondern auch von der Krankheit emotional entfremdet. Es ist, als habe die Vorstellung, „Wissen ist Macht“, im Sinne des magischen Wortzaubers heute eine besondere Bedeutung. So kann der Kranke durch die Verwendung lateinischer Ausdrücke anderen imponieren und wird damit vom passiven zum aktiven Außenseiter, der in der Achtung seiner Mitmenschen steigt. Es erfolgt ein Machtzuwachs, der einen Teil seiner sozialen Unsicherheit kompensiert. Deshalb ist er auch begierig zu erfahren, wie die ihm verordneten Mittel wirken. Ärzte, die ihn nicht aufklären, oder die sogar seine bisherige Lebensführung tadeln, sind im allgemeinen unbeliebt. Je komplizierter und „wissenschaftlicher“ die Erklärung ist, um so williger wird sie aufgenommen. Bewirkte früher der Glaube an die vom Medizinmann verkörperte Stammesmacht manche Heilung, so ist an dessen Stelle heute der Glaube an die Allmacht der Wissenschaft getreten, eine Magie der Statistik und Zahl.

Die Gruppe der Kranken untereinander.

Dieses Wissen um die Krankheiten verbindet nicht nur die Gesunden mit den Kranken, sondern ganz besonders auch die Kranken miteinander. Es bilden sich so neue Gemeinschaften von „Eingeweihten“, die geneigt sind, sich zu idealisieren. Diese Gruppenbildungen erfolgen aber unter denselben Bedingungen wie die unter Gesunden. Wie schon das Sprichwort sagt, kann kein Blinder einen anderen Blinden führen. Es können sich aber noch erhaltene Teilfunktionen daraus ergänzen. Es ist auch anzunehmen, daß ein Kranker sich in einen anderen besser einfühlen kann als ein Gesunder. Beide befinden sich in der gleichen Situation, und die Bereitschaft zu wechselseitiger erleichternder Hilfe (Rollenübernahme) wird infolge des gemeinsamen Zieles und der Kommunikation größer sein. Die Mühegabe der einzelnen Mitglieder dieser neuen Gemeinschaft ist allerdings durch ihre Krankheiten beschränkt. Besonders ungünstig sind Gemeinschaften völlig gleichartiger Kranker. Hier ist die Identifizierung mit dem anderen eine so totale, daß der verschiedene Weg zur Erreichung des Zieles nicht mehr gesehen wird. Es kommt zu jener unfruchtbaren Atmosphäre, die in Sanatorien und Spezial-Krankenhäusern häufig vorhanden ist. Nach anfänglichen Versuchen hat man deshalb auch bei der Gruppenbehandlung von Neurotikern krankheitsgleiche Gruppen wieder aufgegeben und ist jetzt bestrebt, möglichst verschiedenartige Krankheitsfälle zusammenzubringen. Dasselbe gilt bei der Belegung von Krankenzimmern.

Diese Gruppenbildung bringt für die Kranken auch einen sozialen Vorteil. Sind sie auch aus der normalen Gemeinschaft ausgeschlossen, so finden sie in der neuen Gemeinschaft einen Rückhalt. Auch den stärksten Außenseitern wohnt diese Tendenz zur Gruppenbildung inne, und sie schließen sich in Klubs, Sekten oder Gangs zusammen.

Rückblick und Ausschau.

Wo immer sich Menschen zu Gruppen zusammenfinden, neigen diese dazu, das Verhalten des Einzelnen von der Ausübung seiner Rolle innerhalb dieser Gemeinschaft zu beurteilen. Versagt er in dieser, so wird er als Außenseiter, als Asozialer betrachtet. Dieses Verhalten betrifft auch den Kranken, der durch seine Krankheit zum mindesten teilweise aus der Gemeinschaft ausscheidet. Das Ausscheiden stellt für die Gemeinschaft in mehrfacher Hinsicht einen Leistungsverlust dar. Es entsteht deshalb immer die Frage nach der Schuld, die zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich beantwortet wurde.

Heute stehen zwei Bestrebungen im Vordergrund: die Sozialisierung des Kranken und die Rationalisierung der Krankheit. Beide entlasten sowohl den Kranken als auch die Gemeinschaft. Beide sind Teilerscheinungen einer Neuordnung unseres Lebens. Sie können durchaus positiv sein, doch sollte in unserer Arbeit mehr auf die negativen Auswirkungen hingewiesen werden: durch die Sozialisierung wird die Mitarbeit des Kranken herabgesetzt, durch die Rationalisierung wird er von dem emotionalen Erlebnis der Krankheit entfremdet. In beiden Fällen tritt keine echte Auseinandersetzung mit der Krankheit ein. – Sicher verstehen wir es auch falsch, wenn wir Aussagen moderner Dichter über den Kranken in derselben Art auffassen, wie es die Romantik tat. Wenn z. B. Günther Eich einen seiner Helden sagen läßt: „Die Gesunden durchschauen die Welt nicht“ („Geh nicht nach El Kuwait“), so stellt er damit sicher nicht den Kranken prinzipiell über den Gesunden. Es soll damit wohl eher gesagt werden, daß auch in der Krankheit positive Kräfte liegen. Diese müssen jedoch erarbeitet werden. Wir sehen deshalb das Ziel einer Heilung nicht in einer „*restitutio ad integrum*“, noch in einer „*extirpation*“ des Krankhaften, sondern in einer „*constitutio ad meliorem*“. Aus der Summe dieser „*meliorum*“ werden dann auch für die Gemeinschaft neue positive Kräfte erwachsen.

Ernst Wiechert eine deutsche Krankheit?

Aus den Erfolgsbüchern der einzelnen Epochen, soweit sie nicht ausschließlich dem unteren Bereich der Unterhaltungsliteratur angehören, läßt sich ziemlich genau ein Krankheitsbild des jeweiligen Zeigeistes ablesen. Unerfüllte Sehnsucht flüchtet sich in die Literatur und wird stets das an ihr bevorzugen, was dieser Sehnsucht Genüge tut. So ist es bezeichnend, daß das Werk Ernst Wiecherts zusammenfällt mit der Spätzeit des Positivismus, mit dem Triumph des materialistischen Denkens in Wissenschaft und Politik und zugleich mit dem Verlassen der illusionistischen Perspektive in der Malerei wie der deduktiven Epik im Roman. Erschüttert vom plötzlichen Verfall noch intakt geglaubter hierarchischer Ordnungen, wendet sich dieser Dichter mit seiner erzählenden und rhetorischen Prosa gegen die Lebensformen seiner Zeit und gegen die vermeintliche Entseelung der Kunst, die er im Heraufkommen experimenteller und artistischer Ausdrucksweisen erblickt. Seine Dichtung steht in bewußtem Gegensatz zur Gesellschaft, richtet sich an die Gruppe der Enttäuschten, Abseitigen, die „Stillen im Lande“, denen sie einredet, die kommende Elite zu sein. Es kann stets als ein Alarmzeichen gelten, wenn das Werk eines Dichters sich vor allem an eine „Gemeinde“ wendet. Denn dann liegt der Verdacht nahe, daß sein weltanschaulicher Gehalt seinen künstlerischen überwiegt. Bei Wiechert will das Wort des Dichters nicht Kommunikationsmittel sein, das den Menschen als soziales Wesen anspricht, ihm zur Erkenntnis seiner selbst und der Welt verhilft, sondern es hüllt sich in den Mantel seherhafter Verkündigung, wird zur rauenden Beschwörungsformel, zur verbalen Droge. Die tiefliegende Unzufriedenheit dieses neurotischen Zeitalters, das seine Sicherheiten dahinschwinden sah, verlangte nach Trost. Und er wurde ihr angeboten in der betörenden Wortmusik eines Autors, dessen Dichtung nicht sichtbar machen wollte, sondern verschleiern, der seine Leser nicht vor allem als denkende und empfindende Wesen anredete, sondern sie wie Verschworene hinüberzog in den Bannkreis seiner Träume und seines Erlösungsanspruchs. Er fand sie nur zu willig, nicht mehr nach der Berechtigung seiner Urteile, der inneren Wahrheit seiner Bilder zu fragen, sondern sich in einer Art Trance gläubig seiner führenden Hand anzuvertrauen. Als ein Dichter aus dem Ressentiment besaß er eine schlafwandlerische Sicherheit, den Nerv des Unbehagens bei seinen Zeitgenossen zu treffen, während er ihnen in seinen Büchern eine Fluchtburg der „Stille“ und „Innerlichkeit“ verhieß, die sie alle Misere des Alltags vergessen ließ. In dem ethischen Märchenwald seiner Romane identifizierte sich der Leser leicht und gern mit den atavistischen Gestalten der Fischer, Hirten, Bauern und Jäger, die zu ihm im Tone der heiligen Schriften redeten. Mit ihnen verdamnte er alles Gegenwärtige als Teufelswerk, und er tröstete sich wie sie mit der Aussicht, daß dem leidenden Gerechten einmal die Königskrone der Erwählung zufallen werde. So wurden die Leser Wiecherts langsam heimisch in einer ganz und gar fiktiven Welt von Werten, die in der Realität keine Entsprechung besaßen. Sie fühlten sich in der Rolle des Märtyrers wie ihr Dichter, verloren den Maßstab für die Wirklichkeit und erschöpften sich in fruchtloser Klage um Verlorenes.

Es wäre müßig, einzig der literarischen Bedeutung von Wiecherts Werk nachzugehen. Wichtiger ist es, den Einfluß auf die Mentalität seiner Leser sich klarzumachen, der nicht stark und nachhaltig genug eingeschätzt werden kann. Durch mehr als zwanzig Jahre gehörte dieser Schriftsteller zu den am meisten gelesenen Romanautoren im deutschen Sprachbereich. Er hat eine Breitenwirkung besessen wie nur wenige seiner Zeitgenossen. Da das Werk Wiecherts, nach der Veröffentlichung einiger Nachlaßbände in den letzten

Jahren, nun in einer zehnbändigen Gesamtausgabe aufs neue erscheint, mag das Anlaß sein, den Charakter dieser Prosa zu untersuchen, um die Gründe für ihre Wirkung aufzufinden.

Die Jahre der literarischen Wirksamkeit Ernst Wiecherts umfassen vier Jahrzehnte, von 1911 bis 1950, einen Zeitraum, gänzlich anders als die vorausgegangenen vier Dezennien, in denen Deutschland eine Epoche des Friedens und der Prosperität erlebt hatte: zwei Weltkriege, dazwischen die von beständiger Unruhe erfüllte Zeit der ersten Republik, das Gewaltregime Hitlers und, nach dessen totalem Zusammenbruch, die Not der ersten Besatzungsjahre. Diese Erlebnisse haben auf den Dichter als ein Trauma gewirkt. Sie haben die in ihm vorhandene Anlage, die Wirklichkeit als feindlich anzusehen, akzentuiert, ja zum Extrem entwickelt. Der Försterssohn aus den masurischen Wäldern hatte in seiner Jugend eine Lebensform kennengelernt, die im kolonialen Preußen des Ostens von der festgefügtten Ordnung von Thron und Altar bestimmt war. Seine eigene geistige Konstitution, die dem Traum und der Irrealität zuneigte, stand zwar vielfach in Widerspruch zu der Verbindung von merkantiler Nüchternheit, falschem Pathos und Glorifizierung der Macht, die in jenem Zeitalter herrschten; doch der plötzliche Sturz der traditionellen Mächte traf ihn dennoch schwer. Anders etwa als Thomas Mann, anders auch als Gerhart Hauptmann, die bei deutlicher Kritik an den gesellschaftlichen Verhältnissen ihrer Epoche sich dennoch als Kinder, wo nicht gar als Repräsentanten ihrer Zeit empfanden, hat Wiechert sich stets als ein Vereinsamter, Ausgestoßener, als ein verkannter Mahner, Warner und Prediger in der Wüste gesehen. Schon sein erster Roman, noch vor der Cäsar von 1914 niedergeschrieben, trug – bezeichnend – den Titel „Die Flucht“. Und ebenso kennzeichnend für den jungen Autor war es, daß er ihn unter einem Pseudonym „Ernst Barany Bjell“ herausbrachte, entlehnt einem Flurnamen aus seiner masurischen Heimat. Schon hier ist die Figur im Mittelpunkt ein junger Lehrer, der am Leben zerbricht und sich schließlich aus ihm flüchtet. Die Ethik der Wälder, eine vegetative Geduld des Überdauerns, die holzschnitt-haften Lebensformen von Fischern, Jägern, Holzfällern, literarisch überhöht, setzte er gegen die Bedingungen heutiger Existenz als ein Evangelium. Seine Voreingenommenheit, ja Feindschaft, galt all dem, was er als das „moderne“ Leben empfand: die Stadt, die Technik, den Verkehr, den Lärm, die Reklame. Eine sensible Melancholie, wohl weniger aus dem Bluterbe stammend als von Kindheitserlebnissen genährt, vergoldete alles Gewesene und verdammt alles Gegenwärtige. Der Name „Johannes“, den er mehrfach seinen Figuren in autobiographisch zu verstehenden Romanhandlungen gibt, läßt erkennen, wie er sich gesehen wissen wollte: bald als die Gestalt des Tüfers, des verkündigenden Vorläufers, bald als der Lieblingsjünger des Herrn, dann wieder als der Prophet auf Patmos, dem die Erleuchtung zuteil geworden.

Zwei seiner Bücher, die autobiographischen Aufzeichnungen „Wälder und Menschen“, 1935 erschienen, und „Jahre und Zeiten“, 1949, ein Jahr vor seinem Tode in der Schweiz herausgekommen, verschaffen einen umfassenden Einblick in seine Seelengeschichte. Die Vorrede des zweiten gibt die Signatur für die Eigenart seiner affektiven Absonderung aus der Zeit und seine Auffassung vom Amt des Dichters:

„Was wir tun oder schreiben können, ist immer eine unvollendete Symphonie in Moll. Nur die Toren werden denken, daß einer um des Ruhmes oder der Eitelkeit willen schreibt. Die anderen aber wissen, daß unser Werk und Ziel die Aussage ist. Die Aussage über ein Stück Schicksal eben, das Auseinanderflechten und Durchsichtigmachen.“

Abgesehen von einer stilistisch mißglückten Wendung in diesen Sätzen, erscheint solche Begriffsbestimmung der dichterischen Aufgabe zu vage, zu dürftig, zu allgemein. Die denkerischen Selbstzeugnisse des Autors über sein Handwerk sind überhaupt nicht sehr zahlreich. Nur an zwei weiteren Stellen in seinem Werk finden sich noch Äußerungen dazu:

in einer „Ungesprochenen Rede“ von 1946: „Über Kunst und Künstler“, wo es, recht apodiktisch, heißt, daß Skepsis und Bitterkeit nicht in die Kunst gehörten, die als „ein irdisches Sakrament“ bezeichnet wird. Diesen Gedanken nimmt auch der „Brief an einen jungen Dichter“ auf, der, anders als bei Rilke, mit der Anrede beginnt: „Mein lieber, junger Bruder“ und dann sagt: „Es gibt nur eine unsichtbare Gemeinde der Dichter, wie es nur eine unsichtbare Kirche gibt. Sie wohnen so still im Lande, wie der Knecht in seiner Kammer wohnt. Alles, was dem Dichter beschert werden kann, ist, daß am Morgen seine Seele vom Tau der Gnade bedeckt ist, gleich dem Vliese Gideons, das dieser an die Tür seines Zeltes schlug.“

In dieser Briefstelle treffen zwei für Wiechert besonders kennzeichnende Elemente zusammen: die Gleichsetzung der Kunst mit der Religion und die konventikelhafte Auffassung vom Amt des Dichters, wie man es mit dem Schlagwort von „den Stillen im Lande“ ebenso peinlich wie genau bezeichnet.

Der These „Kunst als Sakrament“ entspricht die beinahe zwanghafte Mythologisierung realer Sachverhalte, auf die wir allenthalben in der erzählenden Prosa Wiecherts stoßen. Dinge und Handlungen werden über Gebühr mit Symbolik befrachtet, was alles Geschehen aus der epischen Sphäre in eine magische hinüberzieht. Solches Verfahren erfordert folgerichtig auch eine Überhöhung der Sprache: vor die Schilderung schiebt sich sofort die Deutung. Dieses clair-obscur des Stils, bewundernswert konsequent durchgehalten, löst die sichtbare Welt in einen Nebelschleier auf. Nicht der Dichter formt mehr das Wort, sondern dieses, einmal in Fluß geraten, macht sich selbständig und trägt, in einem seltsamen Automatismus der Bilder, den Schreibenden mit sich fort. Denn Schreiben bedeutet ihm nicht ein Handwerk, sondern eine Inspiration. Auf diese Weise gewinnen seine Menschengestalten nur in den wenigsten Fällen Umriß und Leben. Sie bleiben Schemen des Prinzips, das sie jeweils verkörpern: entweder das der duldenden Gewaltlosigkeit, des stummen Opfers, der sittlichen Reinheit bei den Waldmenschen, den Hirtennaturen – oder das der Gier, des Egoismus, der Härte bei den Vertretern des Staates, der Erwerbswelt oder des Machtanspruches der Kirche.

Dabei ist es charakteristisch für die Wirkungsweise Wiecherts, daß sich das Interesse des Lesers beinahe verzweifelt gerade an diese „weltlichen“ Figuren des Erzählers, die negativen Gegenspieler seiner edlen und stummen Geschöpfe, hängt, weil in ihnen, den Strauchelnden, Irrenden und Sündigen, wenigstens etwas von Leben und Handeln und nicht nur Kontemplation oder – genauer gesagt – Gefühl zutage tritt. Auf diese Weise verschiebt sich die Sympathie des Lesers in einer vom Dichter keineswegs beabsichtigten Richtung. Die Generals-Enkelin Marianne im „Einfachen Leben“, die zwar reiten kann, aber „nicht weiß, auf welcher Seite man in eine Straßenbahn einsteigt“, erregt nicht Zuneigung, sondern nur Lächeln. Doch selbst das, wofür man bei diesem Autor eine besondere Fähigkeit der Darstellung vermuten möchte: die Landschaft, sie tritt nicht als reine Natur ins Bild. Auch ihre Schilderung ist stets mit Gefühlsattributen durchsetzt; sie ist Seelenlandschaft, nicht Erde, nicht Schöpfung. Selbst ein Autor, der dem Werke Wiecherts so vorbehaltlos positiv gegenübersteht wie sein Biograph Hans Ebeling, muß dies zugeben:

„Es ist nichts ‚eigentlich‘ da, wie man wohl sagt, aber doch ist alles Anschauung. Die aber ist Deutung. Damit vollzieht sich zugleich eine eigentümliche Verwandlung der Welt. An die Stelle der sinnlichen Erscheinung der Dinge treten, sie völlig absorbierend, ihre betenden Symbole.“

Auch Reinhold Schneider nennt in einer Festschrift für den Dichter die Sprache Wiecherts, das Ungreifbare seiner betörenden Satzkadenz „eine Fata Morgana des Klanges“. Beide Aussprüche weisen in die gleiche Richtung. Die Selbstberauschung am Gesagten ist beinahe narzißhaft: der Dichter schwimmt auf den Wogen der Worte und verliert nicht selten die

Kontrolle über ihren Sinn. So sagt er einmal: „Es gibt keine größere Macht als über Menschenherzen. Aber ich war ein demütiger Mensch, und es behütete mich, daß ich bei meinen Vorlesungen vielleicht der am meisten Erschütterte von allen war.“

Die beiden zuvor erwähnten Eigenarten des Dichters: die Literatur als Religion zu verstehen und den Dichter als einen leidend Erhöhten, einen Seher, als den Prediger der „Stillen im Lande“, diese Auffassungen sind spezifisch deutsche Mißverständnisse. Sie finden in einer gewissen Wesenseite unseres Volkes einen nur zu bereiten Nährboden: in seiner Sentimentalität, dem Hang zur Selbstbemitleidung, der oft verhängnisvollen Bereitschaft, dem Irrationalen mehr zu trauen als dem Geiste. Autoren wie Lessing, Lichtenberg, Friedrich Schlegel, Nietzsche oder Fontane erscheinen vor der Breite jener Strömung wie verloren. Die Riesenaufgaben von Büchern wie Langbehn's verquerer Kulturphilosophie in „Rembrandt als Erzieher“ oder Burtes „Wilffeber, der ewige Deutsche“ oder Rilkes „Cornet“ – wabernden Sprachgebilden, in denen Wort und Bild mit dem Geiste durchgegangen sind, müßten uns zu denken geben.

In einem der früheren Romane Wiecherts, der „Kleinen Passion“, heißt es an einer Stelle: „Es müßte immer Abend sein. Die Menschen sind dann alle besser, stiller, und man sieht ihre Gesichter nicht mehr so deutlich.“ Kann dies der Wunsch eines darstellenden Künstlers sein, daß die Gesichter seiner Menschen in der Dämmerung verschwimmen?

Aufschlußreich dafür, wie man die Art seiner Dichtung in der Öffentlichkeit verstanden hat, ist auch ein in der Schweiz erschienenes Buch „Ernst Wiechert – Lebensworte aus seinem Schrifttum“, das ein Theologe herausgegeben hat. Eine Sammlung von Textstellen, die zu einer Art Lösungsbuch wurde. Der Editor vergleicht im Vorwort Wiechert mit dem Norweger Gulbrandsen, dem Verfasser von „Und ewig singen die Wälder“ und spricht dann in einem recht merkwürdigen Stil von der Verpflichtung, aus seinem Werk „ein Brevier zu erstellen“, rühmt die „gesunde Urtümlichkeit seiner Menschen“ und „die wiederheiligende Kraft seiner Sprache“, die einen Adel habe, der „verklärt“ und die „Lebensgebiete, welche die Gegenwart entwertet hat, in vornehmer, fast feierlicher Weise gestaltet, in zarter Feinheit oder in reiner Güte“. Schließlich bekennt er sich dazu, daß Trost zu spenden, die eigentliche Aufgabe der Literatur sei. Es ist tatsächlich so: Wiechert erreicht einen beträchtlichen Teil seiner Wirkung mit außerkünstlerischen Mitteln.

Bitterer als durch seine Verächter ist es, durch seine Verehrer diskreditiert zu werden. Denn die erwähnte Aphorismen-Sammlung vereint ziemlich genau alle jene „weichen“ Stellen des Wiechertschen Werkes, an denen der Erzähler zum Prediger, der Darsteller zum raunenden Beschwörer wird. Eine überzeugende Sammlung von Indizien, die beweist, daß „Innerlichkeit“ nicht gewollt werden kann, daß sie als „Programm“ unweigerlich ein Kunstwerk zerstören muß.

Kein Wunder darum, wenn sich hier die affektiven Reizworte des Dichters besonders zahlreich finden. Begriffe wie: Krone, Acker, Jahre, Stirn, Hirt, Mutter, Brot, Mantel, Brunnen, Leid, und auf der Seite des Adjektivs Wörter wie: still, einfach, alt, groß, adlig, stumm, einsam und leise. Ein biblischer Wortbestand, bereichert um die spezifisch Wiechertsche Dunkelheit der Umschreibung, in der Art von: „es war mir, als sei . . .“ oder: „und manchmal war mir, als ob . . .“ oder: „gleichsam“ oder: „es will uns zuweilen scheinen, wie wenn . . .“. Die eigene Diktion wird dabei gern durch alttestamentliche Zitate „aufbereitet“. Unverkennbar ist das Raffinement des gewollt Einfachen: die Sätze scheinen wie auf Samt gelegt. Bedächtig umschreibend, durch Wiederholungen retardierend, nähert sich der Erzähler seinem Gegenstand. Die Melodie seiner Sprache, eine einullende Wortmusik, schläfert das Denken ein. Sie sucht keine Genauigkeit in der Beschreibung, sondern will einen Reiz auf Schichten des Unbewußten ausüben. Stets stellt sie die Emotion über die Erkenntnis. Wiechert selbst hat den Unterschied zwischen Dichter

und Schriftsteller einmal so umschrieben (denn beschrieben kann man dazu schwerlich sagen):

„Das Element des einen, des Schriftstellers: die Klarheit. Das des andern, des Dichters: das Zwielflicht, aus dem die rötlichen Morgen wie eine erste Schöpfung sich erheben.“ Nach dieser Definition wäre der Schriftsteller nicht viel mehr als ein gefallener Engel des Wortes.

Als ein „Sohn der Zeitlosigkeit“ und als „Diener des Magischen“ bekennt sich der Dichter. Auch er sieht, ohne den gedanklichen Apparat von Klages zu bemühen, den „Geist als Widersacher der Seele“. In den „Jerominkindern“ steht der Satz: „Das Denken ist der Tod Gottes.“ Mußte Wiechert, ein Mann von gewiß überdurchschnittlicher Intelligenz, nicht sehen, daß solche Thesen und Überzeugungen ihn zwangsläufig in eine fatale Nähe bringen mußten zu der Blut- und Führermystik der braunen Marschierer, von deren brutaler Gewöhnlichkeit er sich schauernd abwandte, mußte er nicht wahrnehmen, daß sein makabres Frühwerk „Der Totenwolf“, obwohl er sich später entschieden von ihm distanzierte, ihm späten Beifall von einer Seite eintrug, für die er nie geschrieben hatte? Doch er hatte, unwillentlich, solchen Mißdeutungen Vorschub geleistet mit einer magisch-biologischen Weltsicht, die ihm Sätze in die Feder gab, wie: „Das Brot, die Schlacht, die Zeugung, der Tod: sie entzogen sich dem Wort.“

Sein Haß gegen rationale Helle, gegen alle zivilisatorischen Ordnungen verführte ihn dazu, die Rettung von einer Rückbesinnung auf die Kräfte des Blutes zu erhoffen. Die dumpfe Schicksalsergebenheit der „Menschen in den Wäldern“, das kreatürliche Hinnehmen des Schicksals, das er Demut nennt, hat mit dem christlichen Begriff der Demut nichts zu tun. Die Entscheidungen seiner Figuren fallen in einem außermoralischen Raum, in dem Schuld im wahren Sinne nicht aufkommen kann. Das eine Zeitlang vorwaltende Mißverständnis, daß sich christliche Elemente in seiner Dichtung fänden, erklärt sich daraus, daß er den Wortschatz des Pietismus und der Erbauungsliteratur als dekorative Floskeln für seine Romane okkupiert hat. Er schreckte weder vor Geschmacklosigkeiten zurück, wenn er etwa schreibt: „Meine Hüfte war verrenkt wie im Alten Testament“, noch vor Blasphemien, wenn er Jesus in der „Totenmesse“ sagen läßt: „Was ist mein Sterben und Kreuzesgram gegen das, was der Mensch nun auf sich nahm.“ Nazarenerhafte Süßlichkeit mischt sich nicht selten mit Bildern einer religiös drapierten qualenden Erotik: „Es war die Süße eines Menschenleibes, von der nährenden Hingabe eines Mutterleibes über die empfangende Demut eines Mädchenleibes bis zur versöhnenden Umarmung eines Heilandsleibes.“ Pan ist bei ihm nicht der mittelmeerische Gott, sondern eine Gestalt aus östlicher Wäldertiefe. Sein Dichter kennt nur die Trauer, nicht den Rausch. Die Scheu vor den Sinnen nimmt der Darstellung des Erotischen jede Unbefangenheit. Der Leser fühlt sich in die Rolle eines Voyeurs gedrängt. Im „Jedermann“, der „Kleinen Passion“ und der „Magd des Jürgen Dorskocil“ finden sich Musterbeispiele für masochistische Schwüle in der Darstellung von Liebeszenen.

Die Attitüde des Propheten befestigt sich mit den Jahren immer mehr bei ihm. „Wie auf den Waldhügeln meiner Heimat erfüllte mich die dunkle und fast wesenhafte Ahnung, daß ich noch einmal ‚die Welt bewegen würde‘.“ Ein steigender Widerwille gegen das Volk seiner Herkunft, von dessen Eigenschaften er selbst einige der fragwürdigsten im Übermaß besaß, kennzeichnet seine letzten Lebensjahre. Er flüchtete sich in eine monomanische Einsamkeit, in eine wälderferne Zivilisation, die nichts, aber auch gar nichts mehr mit der Umwelt seiner Jugend gemein hatte.

Seinem „bürgerlichen“ Beruf nach war Wiechert Pädagoge gewesen, zwanzig Jahre an Gymnasien in Königsberg, danach drei Jahre bis zu seiner Pensionierung am Kaiserin-

Augusta-Gymnasium in Charlottenburg. Daß von ihm, dem „Studienrat des Leides“, wie ihn ein boshafte Scherzwort nannte, eine Faszination auf seine Schüler ausgegangen ist, was er mehrfach in seiner Lebensdarstellung versichert, glauben wir gern. Nur muß man sich fragen, ob dieser Einfluß im Letzten segensreich gewesen ist.

„Ach, wie viele junge Menschen sind später zu mir gekommen um die Abendzeit und haben die gleichen Schmerzen gebeichtet. Weglose und Zerrissene, und ihre Eltern und Lehrer und Pfarrer hatten keine andere Antwort für sie als das Lächeln über Kinderkrankheiten und die Mahnung, ein fleißiger und tüchtiger Arbeiter zu sein. Aber ich hatte eine andere Antwort. Ich hatte mich nur zu erinnern an die Schmerzen, die ich selbst getragen hatte. Der heilige Augustinus hatte sie getragen und Goethe und Beethoven. Es waren die Schmerzen der Menschheit.“

Doch ebenfalls in „Jahre und Zeiten“ stehen demgegenüber Sätze, die voller Zweifel sind:

„Heute weiß ich, wie unvollkommen meine Führung war, ja, daß sie für manchen eine gefährliche Führung war. Sie hat ihre Ziele nicht erreicht, und nicht alle diese Schüler habe ich davor bewahren können, an der entscheidenden politischen Wende des Volkes den falschen Weg zu gehen. Und doch kann ich nichts bedauern, was ich damals gelehrt und gelebt habe. Ich machte keine Ansprüche auf ‚Ehrfurcht‘. Ich habe sie nie gemacht. Erst eine spätere Jugend hat aus einem von Ressentiment erfüllten Herzen jenen priesterlichen Heiligenschein um meine Stirn zu legen versucht, den ich niemals getragen und niemals beansprucht habe.

Ich habe mein Leben lang die Gefahren nicht verkannt, die von mir ausgingen. Von der ‚Macht des Wortes‘, die ich besaß und die zusammen mit der leisen Traurigkeit meiner Bücher und meines Lebens ein verzauberndes Netz um viele Herzen spann, besonders aber um junge, enttäuschte und einsame Herzen. Und da diese Herzen ahnten, daß ich einer derer war, bei denen Dichtung und Leben nicht getrennt waren – keiner der Literaten, bei denen das Werk als ein willkürliches Spiel aus dem Gehirn hervorstieg –, da sie sahen, daß ich lebte, was ich schrieb, und daß ich selbst in den Zeiten der härtesten Prüfung zu dem stand, was ich geschrieben hatte, so war es vielleicht nicht verwunderlich, daß sie mir wie mit geschlossenen Augen folgten, Verzauberte, die einen Flötenruf vernahmen und niemals bedachten, ob er sie auf eine Insel der Seligen oder in den Abgrund führen würde.“

Genau an dieser Stelle beginnt bei ihm selber die Erkenntnis der außerkünstlerischen Wirkungen seines Schreibens, der Verführung, die von ihr ausging und die tatsächlich bei kaum einem anderen Autor unserer Zeit von solcher Breitenwirkung war (und es teilweise noch ist) wie bei Ernst Wiechert. Der sakrale Anspruch seiner Dichtung, der weihehaft getragene Ton seiner Sprache machten seine Worte zum Evangelium einer Gemeinde, die quer durch alle sozialen Schichten reichte. Frauen vor allem und junge Menschen gaben sich nur zu willig der berausenden Wirkung seiner Wort-Drogen hin. Ihn zu lesen, erforderte keinen kritischen Geist, ja, dieser wäre sogar – genauso wie ein zu wählerischer Geschmack – der bedingungslosen Hingabe nur im Wege gewesen. Die unbestreitbare Gefahr dieser Art von Literatur liegt darin, daß sie nur Wunschträume anbietet. Sie verklärt den Schmerz und hält die ihr Verfallenen in einem permanenten Karfreitagszauber, ohne sie ein Ostern erleben zu lassen. Sie sündigt an der Wirklichkeit, indem sie ihre Leser dazu erzieht, alle Erscheinungen der Gegenwart a priori als böse, verderbt und entartet anzusehen, eben der Gegenwart, in der sie, die Leser, ob sie es wollen oder nicht, sich zu behaupten haben und für die ihnen gerade diese Literatur mit ihrem Wort eine Lebenshilfe zu bieten vorgibt. Ihre Entscheidungslosigkeit macht sie nihilistisch.

Und noch ein anderes kommt hinzu: Von den Büchern Wiecherts liegen Übersetzungen in zehn Sprachen vor. Auch an ihnen also formte sich im Ausland die Vorstellung von der

zeitgenössischen deutschen Belletristik. Bei der Bereitschaft der anderen Nationen, als einen beherrschenden Wesenszug unseres Volkes die Neigung zu einem unterirdischen Irrationalismus anzusehen, der auf dem Felde der Politik leicht zum Verlust aller Maßstäbe führen konnte, mußte das Oeuvre Wiecherts wie eine Bestätigung dieser Vorstellungen wirken. Selbst ein so harmlos erscheinender Passus wie dieser: „Alle Seher und Deuter der Zeit und der Geschichte haben zu erkennen vermeint, daß der abendländische Mensch seit zweihundert Jahren in die verhängnisvollste Sünde gefallen ist: in die des Intellekts. Des Intellekts, der aus der mittelalterlichen und aus der Urzeitgnade herausgetreten ist, um zu sein wie Gott. Der den magischen Boden verlassen hat, in dem die Primitiven ruhen, die östlichen Völker, in dem noch der russische Bauer ruht. Der die ratio auf den Thron gesetzt hat, der im Bewußten lebt und nur im Bewußten, und für den das Unbewußte eine Torheit und ein Ärgernis ist. Aber es ist mir gewiß, daß diese als die letzten übrigbleiben werden, die ‚Unbewußten‘, wenn der Purpurmantel der Klugen, der Wissenden als ein zerschlossenes Gewebe von ihren Schultern fallen wird. Daß die Seher übrigbleiben werden, die wahren Künstler, die wahren Gläubigen und die Kinder. Diejenigen, die ihre Werke aus dem dunklen Grunde heben werden, in den keine Klugheit hinabreicht.“

Jeder wahrhafte Künstler ist mit einem Teil seines Wesens auch ein „*homme révolté*“; ihm liegt die Opposition gegen die Trägheit der Welt, gegen das Bestehende, näher als begütigender Konformismus. Er möchte als Schaffender und Formender die Dinge weiter-treiben; sein Ziel liegt vorn. Die Tragik des Dichters Ernst Wiechert ist es gewesen, daß er – nach Anlage und Zeitschicksal – rückschauend Verlorenes betrauern mußte, so daß sein Ruf ein Ruf der Klage war und blieb. Aber weil kein Mensch und vor allem nicht der Künstler auf die Dauer sich der Gegenwart völlig und aus Prinzip verschließen kann, weil Flucht niemals eine Antwort auf die Herausforderung durch das Leben ist, begegnete er in seiner selbstgewählten Absonderung der Feindseligkeit auch dort, wo keine Gegnerschaft hätte zu sein brauchen. Ich meine damit nicht den über allem Zweifel stehenden und durch eigenes Leiden bekräftigten Widerstand gegen den Gewaltstaat. Sondern jene Attitüde des unverstandenen Leidenden, der allein die Schlüssel der Wahrheit in seinen Händen zu halten glaubte. Dieses Leben, das sicher alles andere als „einfach“ war, ist nun abgeschlossen. Es unterliegt anderem Urteil als dem unseren. Was uns angeht, ist das Werk und seine Wirkung in dieser Zeit. Gerade weil es mehr als nur die „Tränen der Ladenmädchen“ hervorgerufen hat, schien es uns als Symptom einer Epoche, als ein geistesgeschichtliches Indiz der Betrachtung wert.

Der Dichter als Priester ist eine archaische und in unserer Welt heimatlose Gestalt. Doch vielleicht gehört solche Heimatlosigkeit zu seiner Natur. Von Mißtrauen gegen jegliche Berauschung durch das Wort erfüllt, spüren wir bei uns einen deutlichen inneren Widerstand, uns seinen geraunten Beschwörungsformeln zu unterwerfen. Doch dies und gerade dies fordert er: Menschen, die „bereit sind, mir ihre Herzen zu geben, ganz und gar, und nichts anderes dafür zu verlangen, als daß ich einmal meine Hand auf die ihren legte, die nachts auf einem kranken Herzen lagen“. Der Erlösungsanspruch des Wortes okkupiert damit einen dem Religiösen vorbehaltenen Bereich und macht ihn zu einem pseudo-religiösen. Genau besehen hat dieser Vorgang eine doppelte Wirkung: Das Wort des Glaubens wird profaniert und zugleich das Wort der Dichtung suspekt, weil es aus dem künstlerischen in einen magischen Raum hinübergezogen wird. Einmal, in der Frühe der Kulturen, wuchsen beide aus einer Wurzel. Doch der „Sündenfall“ der Bewußtwerdung läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Der Intellekt, gegen den der lockende Zauberer so erbittert und nachdrücklich seinen Banffluch schleudert, war gewiß nicht unschuldig an vielen Verhängnissen, die seither das Menschengeschlecht betroffen haben. Doch wir müssen uns eingestehen: Dome und Symphonien, Statuten und Epen wären ohne ihn nur

Träume geblieben. Die Unschuld und die Schöpferkraft des Waldes, auf die sich der Anwalt des Einst beruft, sind ebenso nur eine schöne Metapher wie die Ethik des Hirten. Sowenig wie die Erneuerung der Menschlichkeit aus den Laboratorien der Kernphysiker kommen wird, so wenig wird sie uns aus den Wäldern geschenkt werden. Sie wird überhaupt nicht geschenkt, sie muß erworben werden. Und sie kann es nur dort, wo man nicht sein Gesicht vor dem Heute in unfruchtbarer Klage verhüllt, sondern sich offenen Auges der Gegenwart stellt, „die Gewalt über uns hat“.

BEDENKLICHE KURZSCHLÜSSE

„Eine deutsche Literatur gibt es augenblicklich nicht. Das wissen wir alle, jedenfalls merken wir es sofort, wenn uns jemand darauf anspricht.“ Mit diesen Sätzen beginnt *Heinz Beckmann* einen Aufsatz, der unter dem Titel „Die Katastrophe der deutschen Literatur“ im dritten Heft der Zeitschrift „Radius“ erschienen ist. Eine alarmierende Feststellung, und dahinter steht, wir wollen es nicht anzweifeln, eine echte Sorge: der Verfasser des kleinen Aufsatzes will den Gründen für diesen Zustand nachspüren, er will aufrütteln und der Literatur ihre wahren Aufgaben zuweisen: „Wir erwarten nichts anderes, aber auch nichts Geringeres, als daß die Literatur sich wieder auf ihre eigentlichen Kräfte besinnt, auf ihren Ursprung aus dem Grundwasser des Lebens und auf ihre Aufgabe am Menschen.“

Wer möchte gegen solch löbliche Gesinnung und den ihr entspringenden Appell polemisieren? Jedoch – schreiben heißt genau sein, und diese Genauigkeit hat mit dem Verantwortungsbewußtsein des Schreibenden zu tun. Und so müßte man mit einigem Nachdruck wohl sagen, daß pauschale Urteile wie das eingangs zitierte gegen dieses Gebot der Genauigkeit verstoßen. Mit Fanfarenstößen wird nichts bewiesen, am wenigsten dort, wo wirkliche Einsicht nur durch kritische Besonnenheit zu gewinnen ist. Polemik – und um eine, wenn auch etwas verkappte, handelt es sich in dem Aufsatz – ist fruchtbar nur, wenn sie nicht im Allgemeinen herumfuchelt, sondern ihren Gegner beim Namen nennt und seine Schwäche aufdeckt. Dies ist in dem Text an keiner Stelle der Fall: die deutsche Literatur der Gegenwart wird verurteilt, ohne daß sie überhaupt vernommen wurde. Gesetzt wird an die Stelle der angeblich nicht vorhandenen Literatur ein Postulat. Ihm kann man nicht widersprechen, weil es ebenso verblasen ist wie die Polemik. „Eigentliche Kräfte“, „Grundwasser des Lebens“, „Aufgabe am Menschen“ –: derartige Auskünfte sind zu allen Zeiten viel zu richtig, als daß sie in einer konkreten Situation irgend etwas leisten könnten. Wer von uns, dem die Rede vom Wasser des Lebens ans Ohr dringt, wird nicht jederzeit bereitwillig zustimmen, daß er zeitlebens gedürstet hat?

Aber tun wir dem Verfasser nicht doch unrecht, identifiziert er nicht doch seinen Gegner? Nun, Heinz Beckmann zieht kräftig gegen die „Abstraktion“ in der Literatur vom Leder, gegen die „Avantgardisten“, die „Literatur um der Literatur willen“ machen, gegen die „autonome Dichtung, die es im Ernst niemals gegeben hat“. – Wir räumen ein, daß wir den Sinn dieser Vorwürfe wenigstens erraten können; es ist uns auch bekannt, daß vor nicht zu langer Zeit anläßlich der „Transit“-Anthologie Walter Höllerers die Schwächen eines gewissermaßen ortlosen Modernismus offenbar geworden sind. Aber

wir sind auch fest davon überzeugt, daß mit derlei unscharfen und undurchdachten polemischen Behauptungen gar nichts geleistet ist. Die Probleme, gerade jene der künstlerischen Abstraktion und der Autonomie der Dichtung, sind viel komplizierter, als daß man sich mit einigem journalistischen Elan fruchtbar mit ihnen auseinandersetzen könnte. Auch sind wir entschieden der Meinung, daß mit dem häufig in letzter Zeit und auch hier bemühten Werfel-Zitat – „daß es keinen verzehrenderen, frecheren, höhnischeren, teufelsbesesseneren Hochmut gibt als den der avantgardistischen Künstler und radikalen Intellektuellen“ – nur Unfug zu stiften ist, wenn man es nicht kritisch bedenkt. Für einen lebensvollen Fabulierer von der Art Würfels war radikale Intellektualität oder Abstraktion zweifellos kein Weg, sondern eine Gefahr für sein Künstlertum. Aber man muß wissen, daß es auch in der Kunst viele Wege gibt, die zu einem erstrebenswerten Ziele führen können, und man darf es nicht verbieten (was ohnehin völlig nutzlos wäre!), daß jeder mit seinem ihm anvertrauten Pfunde wuchert.

Wo man landet, wenn man nur mit halbgaaren und nirgends an den Sachen selbst ausgewiesenen Urteilen und Vorurteilen operiert, enthüllt dann auf erschreckende Weise eine Aussage Heinz Beckmanns über den Joyceschen „Ulysses“. Der Verfasser spricht von dem „schrecklichen Zusammenhang zwischen den geistigen und den tatsächlichen Zerstörungen unsres Jahrhunderts“, wobei er bei „geistig“ u. a. an den „Ulysses“, bei „tatsächlich“ an die durch den Krieg vernichteten Städte denkt: „... auf die Dauer wird sich niemand der makabren Entsprechung zwischen dem menschlichen Schutthaufen des ‚Ulysses‘ von James Joyce und den Schutthaufen der zerbombten Städte entziehen können.“

Es geht uns hier ganz und gar nicht um eine „Verteidigung“ des Werkes von Joyce – was über den angeblichen Nihilismus usw. des „Ulysses“ zu sagen ist, hat Günter Blöcker in seinem Joyce-Aufsatz in einem früheren Heft dieser Zeitschrift unmißverständlich gesagt. Wir meinen aber, daß es unmöglich und für einen Kritiker unverantwortbar ist, Zusammenhänge und Entsprechungen dieser Art zu konstruieren. Solche Analogien sind unverbindliche Aperçus, die man unterdrückt, weil sie ohne jeden Erkenntniswert sind, sondern im Gegenteil die Sicht trüben und gröbste Mißverständnisse befördern. Gerade ein Publizist wie Heinz Beckmann, der in seinem hier kritisch beleuchteten Artikel so nachdrücklich von der Verantwortung der Literatur und unser aller Mitverantwortung spricht, müßte derartige Kurzschlüsse vermeiden. Schreiben, noch einmal sei es gesagt, heißt genau sein, und es gehört wesentlich zu dieser Genauigkeit, daß man nicht um des feuilletonistischen Effektes willen (schon der Titel des Aufsatzes: „Die Katastrophe der deutschen Literatur“!) jene Grenzen überschreitet, innerhalb derer es allein sachlich vertretbare Aussagen gibt.

R. H.

EIN JUNGER SCHWEIZER LYRIKER

Walter Gross: Botschaften noch im Staub. Gedichte. Verlag Heinrich Ellermann, Hamburg und München 1957. 60 Seiten. 7,80 DM

Es macht Freude, die Gedichte des jungen Schweizer Lyrikers Walter Gross anzuzeigen, weil sie sich aus all den Erstarrungen heraushalten, die sichtbar werden, wenn das lyrische Gebilde um jeden Preis und in einem falsch verstandenen Sinn „modern“ sein will und damit in neuer Weise einer Konvention verfällt, die nicht immer gleich zu erkennen ist, weil sie sich geschickt verbirgt hinter einem oft respektablen Können. Die Gedichte von Walter Gross überzeugen, weil man spürt, daß sie nicht aus dem Zwang heraus entstanden sind, ohne innere Notwendigkeit in einen gleichsam in der Luft liegenden modischen Ton einzustimmen; weil sie nicht jenen Charakter des Herstellbaren haben, der das zeitgenössische Gedicht oft in eine fatale Nähe zum Kunstgewerbe bringt; weil sie ihre Atmungsmöglichkeiten nicht unter einer bloß technischen, ärgerlichen Perfektion verlieren. Sie berühren selbst sympathisch durch die gelegentlichen Unsicherheiten, die auftauchen, wenn einer sich auf den Weg macht. Auch sie sind bei Walter Gross ein Zeichen für den Ernst, für die Redlichkeit, mit der er arbeitet. Wesentlich ist, daß er über eine eigene Erfahrungs- und Bildquelle verfügt, daß seine Gedichte deshalb eine Mitte haben, daß er es nicht nötig hat, ein Unvermögen durch Montagen zu verdecken. Von daher ist die große Klarheit seiner Arbeiten zu verstehen, die immer nachvollziehbar bleiben. So gelangt er zu einer stillen, verhaltenen Modernität, hinter der eine menschliche Nähe spürbar bleibt, die diesen Gedichten ihre Authentizität verleiht.

Zuweilen gemahnen sie an die Gedichte, die Günter Eich in seinen „Botschaften des Regens“ gesammelt hat, vor allem einige Poesien der letzten „Bücher“ des Bandes

(die Einteilung der Sammlung in acht „Bücher“, die dann jeweils einige Stücke enthalten, scheint uns übrigens nicht ganz glücklich). Aber das besagt wenig angesichts der originalen Kraft, die sich in Gross' Lyrik bezeugt. Wie der Titel schon deutlich macht, geht es ihm um „Botschaften“, die einen „überall“ treffen können, „noch im Staub“. Nur gilt es, aufmerksam auf sie zu sein, nur so wird es möglich sein, sie „unverstellt“ zu vernehmen. Damit hängt zusammen, daß diese Gedichte nicht nur Monolog, sondern auch Zuruf an den andern sind.

Am Ende der Sammlung steht eine Reihe von Arbeiten, die aus der Erfahrung einer starken Bedrohung heraus verstanden sein wollen. „Warnungen“ ist eines der Gedichte überschrieben, „Umzingelung“ ein anderes. „Schon ist alles gegen dich verbündet“, lesen wir darin, die „Kreuzschnäbel“, die Kälte, der Wind, die Wölfe. Aus einem gelösteren Gefühl stammt eine Anzahl von Gedichten, die „südliche“ Motive bevorzugen und Gestalten der geistig-künstlerischen Überlieferung, der Malerei vor allem, beschwören. (Wie etwa „Aus Sambuca“.) Dennoch entsteht nirgends „Bildungslyrik“. Zu den schönsten Stücken des Bandes gehören „Er war wohl aus anderer Zeit“, „Bedachte seinen Kummer“, „An jenem Nachmittag“, „Kaleo“, „Die Stadt mit den vier erzenen Pferden“. Als Beispiel für die Verhaltenheit und zugleich oft überraschende Verknüpfung der Bilder möge hier „Zwischen den Scharmützeln mit der Schwermut“ stehen:

Am Tag, in einer Pause
zwischen den Scharmützeln
mit der Schwermut,
schaffe ich mir
auf einem Ackerstein
für eine Minute
ein Minosreich der Heiterkeit –
nachts, von Durst übermannt,
verwirrt meine Hand
die Sternbilder in den Brunnen.

Ein schwebender, oft weit ausgreifender Rhythmus ist kennzeichnend für diese Ge-

dichte. Ein geheimer, ungebrochener Glanz läßt sie durchscheinend werden, eine seltene Erfüllung teilt sich dem Leser mit, verbunden mit einer starken inneren Unbedingtheit – „Wirf dich dem Unnennbaren hin!“ Mit diesen Gedichten ist die deutschsprachige Lyrik der Gegenwart um eine unüberhörbare Stimme reicher geworden.

Karlsruhe

Walter Helmut Fritz

JUNGE LYRIK AUS FRANKREICH

Anthologie de la Poésie Nouvelle.
Hg. von Jean Paris. Editions du Rocher,
Monaco 1956. 253 Seiten. 750 Frs.

Die „*Anthologie de la Poésie Nouvelle*“, die der bekannte Schriftsteller J. Paris herausgegeben und mit einem reichen, eingehenden Kommentar begleitet hat, fällt dadurch auf, daß sie nur wenige (dreizehn) junge Dichter – „ein paar wesentliche Stimmen“ – enthält. Sie alle verbindet das Vorkriegs-, dann Kriegerlebnis, das bei ihnen Verzweiflung, Öde und, was das Wichtigste ist, ein starkes Mißtrauen gegen die Sprache zurückgelassen hat. Es kommt also darauf an, dem Wort eine neue Kraft einzuflußen. Bemerkenswert ist, daß sich unsere Dichter zu diesem Behuf eher vom Surrealismus distanziert haben, um eine Erneuerung der Rhetorik anzustreben: bei manchen von ihnen spürt man den Einfluß von Claudel oder Saint-John Perse, deren Wortschwall jedoch wie eingedämmt zu sein scheint, als ob die von den Erlebnissen bedingte Reflexion stärker mitgespielt hätte. Aus ihrer eigenen Zerstörung (durch die Vulgarität der Vorkriegszeit, durch die Erniedrigung zur Propaganda während des Krieges) entsteht die Sprache wieder neu, wie der Phönix, den Yves Bonnefoy als Sinnbild für diesen Vorgang erwählt.

„Nichts ist nie ausgesagt, und immer dieses Nichts aussagen, das ist des Dichters immerwährende Geburt“, sagt Roger Giroux. Das Wort, das am Anfang war und an diesem Wieder-Anfang ist, hilft Angst und Tod

besiegen, beides Gefühle, die, wenn auch immer zum Wesen der Dichtung gehörend, in der europäischen Nachkriegsdichtung stärker betont sind. „Wir wurden zu früh hellsichtig“, behauptet Henri Pichette, „wir sind sehr schnell aufgewachsen“ (Jacques Dupin) und haben nur Brand und Trümmerhaufen erlebt: „Die Städte sind wüst und die Tage verkehrt“ (Jean Laude); wir stehen in einer absurden Welt.

In einer solchen Welt steht auch der überseeische Dichter, welchen hier der Martiniqueser Edouard Glissant und der Algerier Kateb Yacine vertreten. Sie sind ein Opfer der Diskrepanz zwischen ihrer ursprünglichen Welt und der fremden Kultur, in deren Sprache sie dichten müssen. „Indien“, das prächtige Epos Glissants, legt Zeugnis für das zerstörerische Wirken der Eroberung ab.

Aber dieses Epos zeugt ebenfalls von der Sehnsucht des Menschen nach dem Unbekannten: „Wer aber, o Matrosen, kann auf Indien verzichten?“ fragt der Dichter. Jene Absurdität der Welt, jenes Zerstörerische der Eroberung, wird von dieser Sehnsucht ausgeglichen und aufgehoben; es ist eine schöpferische Sehnsucht: eine mystische (Pierre Oster), eine politische (Pichette), ein Traum der asketischen Schöpfung (André du Bouchet), des schöpferischen Todes (Bonnefoy, Laude). Gewisse Themen: Feuer, Meer, Baum, die ab und zu hervorblicken, sind Lichtzeichen für die flammende Kraft, die Suche ins Unendliche, das ruhende, aber mächtige Da-sein, die jede Lyrik bedingen.

Die Sehnsucht wird beinahe Erfüllung, indem sie ausgesprochen wird. Eine tiefe Lebensfreude, aber ernst, wie verhalten, schwingt sich aus der Verzweiflung empor, sprengt den düsteren Ton vieler Gedichte; diese Freude ist, wie wir sahen, von einer ebenso verhaltenen Sprache getragen, und dieses Zusammentreffen gibt dem Buch seine eigentümliche Färbung und seine Größe. Das Wort hat geholfen, Angst und Tod zu überwinden, weil es von dieser dumpfen Begeisterung schwanger war, und damit stärker blieb. Die französische Sprache ist

verhältnismäßig knapp, Worte sind da, die man nicht verschmelzen kann, darum müssen sie an „Ladung“ gewinnen, was sie an Breite einbüßen. Das gut differenzierte, aber sinnbeladene Wort ist das richtige Ausdrucksmittel für jene moderne Lyrik, deren Modernes nach Jean Paris' Behauptung eben in dem Gefühl besteht, „daß das Wort an seinen Untergang gelangt“. Wir kommen damit wieder zu einem Klassizismus, der das Merkmal jeder echten Lyrik in Frankreich ist. Die Anthologie erhält durch diese Tendenzen ein Gewicht, eine Dichte, die sie zu einem der wichtigen Bücher unserer Zeit machen.

Innsbruck

Jacques Legrand

BEWÄHRUNG UND ERLÖSUNG

Hugo von Hofmannsthal: Dramen III. Hg. von Herbert Steiner. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. Main 1957. 504 Seiten. 24.- DM

In engem Zusammenhange mit der Chandos-Krise steht Hofmannsthals Abwendung vom lyrischen Spiel und dem erneuerten griechischen Drama und seine Hinwendung zu Otway und Molière auf der einen Seite, zum Mysterienspiel und spanischen Drama auf der andern. Fast gleichzeitig setzt die Arbeit am „*Leben ein Traum*“ (1902) und dem „*Jedermann*“ (1903), wenig später schon an der „*Semiramis*“ (1905) ein. Das „*Leben ein Traum*“ bleibt 1910 unerledigt liegen und wird in den beiden Fassungen des „*Turms*“ (1925 und 1927) umgeformt, die „*Semiramis*“, zunächst als Drama, dann als Oper für Strauß geplant, kommt bis 1909 über szenische Entwürfe nicht hinaus und wird als Tragödienplan 1917/18 („*Die beiden Götter*“) noch einmal aufgegriffen; der „*Jedermann*“ wird 1911, das „*Salzburger große Welttheater*“ 1922 abgeschlossen. Dazwischen liegt die „*Frau ohne Schatten*“ (1911-1919).

Zwischen allen diesen Dramen bestehen

Verästelungen feinsten Art, fast alle sind sie einschneidenden Änderungen unterworfen worden, in einem jeden zeigt sich ein anderes Verhältnis zu dem, was wir „Quelle“ zu nennen gewohnt sind. Den höchsten Ruhm hat der „*Jedermann*“ errungen, der doch an sprachlicher und erfinderischer Schönheit hinter anderem zurücksteht. Seine Bedeutung für die Literaturgeschichte ist wohl größer als sein Rang im Werke Hofmannsthals. Er ist kein Mysteriendrama mehr wie es der „*Everyman*“ war – und vermutlich auch deswegen fehlen bei Hofmannsthal die „Zitate aus der Liturgie“, er ist nicht mehr katholisch, sondern gemeinchristlich. Gleichzeitig hat er durch den nur Hofmannsthal gehörenden ersten Teil einen sehr sozialen und sehr deutschen Charakter bekommen, den vor allem die eingefügten mittelalterlichen deutschen Lieder befördern. Beinahe wäre etwas ganz anderes aus ihm geworden, etwas Wienerisches, Raimundisches, der hofmannsthalschen Komödie eng Verwandtes. Davon ist nur eine einzige Szene aus dem Jahre 1906 erhalten. Im Mittelpunkt dieses Stückes hätte, wie ein Aufsatz von 1912 lehrt, die Allegorie des Dieners Mammon gestanden, eine dem Mephisto offensichtlich nicht unähnliche Gestalt. Später wird der Entwurf zur „*Danae*“ noch einmal das Motiv von der Dämonie des Geldes und Goldes, der zweite „*Semiramis*“-Entwurf Gedanken über den Sinn des Geldwesens aufnehmen.

Es überwog damals – wie in anderen Fällen – der „Trieb, fremdem Gebild sein Lebensrecht zu wahren“, und man wird nicht fehlgehen, wenn man vermutet, daß die gleichzeitige Beschäftigung mit Calderóns „*Gran teatro del mundo*“ eine Rolle dabei gespielt hat. Diese beiden Dramen sind aufs genaueste aufeinander bezogen, Gerichts- und Erlösungsstücke beide, das eine in dessen Mittelpunkt der reiche Mann, das andere in dessen Mittelpunkt der Bettler steht. Auch hier hat Hofmannsthal wieder das Katholisch-Dogmatische gemildert und aufs denkwürdigste an Stelle der Zitate aus dem Alten Testament solche aus dem

Neuen gesetzt. Wie im „*Jedermann*“ ist das Soziale bedeutend verstärkt und mit Elementen bereichert, die nur nach und in keinem Falle vor der sozialen Revolution des 19. Jahrhunderts und der Entwicklung des modernen Sozialismus denkbar sind. – Aus dem calderónschen *Obrar bien, que Dios es Dios!* wird ein *Tuet Recht! Gott über euch!* Nicht durch die Aussicht auf eine endliche *recompensa* wird Hofmannsthals Bettler bewogen, seine niedrige Rolle zu spielen, sondern durch die Einsicht in die Freiheit der Tat. Von diesem Bettler, der in Knechtsgestalt (Paulus) für die Menschheit leidet, um sie zu erlösen, führen Spuren zu Sigismund und Ninyas; was bei Calderón in allen drei Stücken nur angedeutet ist, wird zu einem großen hofmannsthalschen Thema. Wie das Weltleben Jedermanns so ist auch die Figur des Vorwitzes ganz Hofmannsthal zu eigen. Erst er, ein Nachkomme der komischen Person des Volksstückes, macht aus dem *auto sacramental* ein österreichisches Drama.

Das merkwürdigste Schicksal hat das „*Leben ein Traum*“ gehabt. In ihm ist die Anstrengung, sich von dem Modell zu lösen, am größten gewesen. Der Weg, der zu den beiden Fassungen des „*Turms*“ geführt hat, wird schon gleich sichtbar. Der Soldatenaufstand, der Sigismund den Thron bringen soll, wird ausführlich vorbereitet, das ganze Intrigenspiel zwischen Rosaura und Estrella geopfert, Clarin sehr schnell verabschiedet, der Großalmosenier eingeführt, Clotald entscheidende Bedeutung gegeben, das Motiv von Traum und Leben, dem das Stück seinen Namen verdankt, verkümmert; es verkümmert auch der hinreißende und großartige Sprachprunk Calderóns, der in Sigismundos Monologen so betörende wie ergreifende Gestalt gewonnen hat. Molière ist unter Hofmannsthals Händen poetischer geworden, Calderón hat gerade das eigentlich Poetische verloren. Auf dieser Stufe ist Hofmannsthal gescheitert. Er mußte nach dem Weltkriege neu beginnen, alles ausscheiden, was „*La vida es sueño*“ in die Nähe des spanischen Intrigenstückes bringt, um

nun zur reinen Staatstragödie zu gelangen, hinter der weniger Calderón als Schiller sichtbar wird.

Ähnlich ist es der „*Semiramis*“ ergangen. Als Hofmannsthal noch an eine Oper dachte, schrieb er an Strauß: „Mit der Semiramis, ihrer Regierung und der ganzen Staatsaktion wüßte ich gar nichts anzufangen, überhaupt muß sich das Ganze erst in eigene Träume von mir auflösen, und aus solchen sich wieder zum Drama kristallisieren.“ Das wäre etwas geworden wie die „*Ägyptische Helena*“. Aber es kam der Krieg und bewirkte gerade, daß „*Die beiden Götter*“ das werden sollten, was die „*Semiramis*“ nicht werden sollte. Während sich jedoch der „*Turm*“ immer weiter von Calderón entfernt hat, schließen sich „*Die beiden Götter*“ wieder enger an „*La hija del aire*“ an, freilich ins Symbolische hinüberwachsend, wie der „*Turm*“ auch. Die Idee von der „*Revolte der Schwachen*“, die zur Konzeption des Kinderkönigs geführt hat, sollte auch hier zum Ausdruck kommen.

Verdrängt worden ist der Plan der „*Semiramis*“ durch den Plan der „*Frau ohne Schatten*“ aus der nun wirklich eine Oper wurde. Sie ist neben der „*Arabella*“ das einzige Werk Hofmannsthals, von dem es eine Prosafassung und eine dramatische Fassung gibt. Aber der „*Lucidor*“ war schon gleich als Komödienentwurf gemeint, während wir die Märchenfassung der „*Frau ohne Schatten*“ vermutlich dem Umstande verdanken, daß die Oper Hofmannsthal nicht genügt hat, weil sie nicht das ausdrücken konnte, was er ausdrücken wollte. Deswegen ist das Märchen als Dichtung größer, und es ist auffallend, auf wie verschiedene Weise die beiden Fassungen die Spuren Goethes erkennen lassen. Das Märchen berührt sich in Charakter und Motiven, bis zu wörtlichen Zitaten, mit Goethes „*Märchen*“, in der Oper ist Goethe nur in Vers und Rhythmus spürbar. Bewährung vor dem Geistervater ist ein Thema der „*Frau ohne Schatten*“, wie die Bewährung, vor dem königlichen Vater im „*Turm*“, vor dem himmlischen Vater im „*Jedermann*“

und im „*Salzburger großen Welttheater*“. Ein anderes Thema ist das Mensch-Sein, das der Kaiserin nur auf dem Wege über das Mutter-Sein gewährt wird – wie Semiramis auch.

Den Rest des Bandes bilden Ballettentwürfe und der Plan zu einem Defoe-Film aus den Jahren 1922/23. Das war, als die „*Images à Crusô*“ von Saint-John Perse erschienen, dessen „*Anabase*“ Hofmannsthal wenig später eingeleitet hat – auch dies eine denkwürdige Berührung der Sphären.

Frankfurt a. M.

Walter Boehlich

EIN KORB MIT LESEFRÜCHTEN

Heinrich Schirmbeck: Ärgert Dich Dein rechtes Auge. Aus den Bekenntnissen des Thomas Grey. Franz Schneckluth, Darmstadt 1957. 589 Seiten. 19.80 DM

Am Schluß dieses Buches befindet sich eine „Nachbemerkung“, in welcher dem Prinzen Louis de Broglie bestätigt wird, wie befruchtend er in Gestalt seiner Theorie der Wellenmechanik auf die Konzeption des Werkes und insbesondere seine „mehr essayistischen Abschnitte“ eingewirkt habe, daß es aber völlig abwegig und ungerechtfertigt sei, „eine wie auch immer geartete faktenmäßige oder gar biographische Ähnlichkeit zwischen dem Prinzen de Broglie und der Gestalt des Physikers de Bary, wie sie hier als Romanfigur erscheint, festzustellen“.

Vergeblich sucht man einen Zusatz, in dem etwas Entsprechendes in bezug auf Ernst Jünger gesagt würde. Es wäre sehr viel nötiger gewesen. Nicht nur, weil für Schirmbecks Roman die Patenschaft des Schriftstellers Jünger sehr viel wichtiger war als die des Physikers de Broglie (was noch zu zeigen sein wird), sondern weil der Anstand – und in angelsächsischen Ländern auch das Gesetz – gefordert hätte, Ernst Jünger vor dem Gleichgesetztwerden mit einer so negativ bewerteten und so notdürftig verschleierten Figur wie dem Hauptmann

Moras des Romans zu bewahren. Aus dem belletristischen Steckbrief dieses „Capitaine“ sei nur das folgende herausgegriffen: Pour-le-Mérite-Träger, gehörte zum engeren Kreis um den Militärbefehlshaber in Paris, versuchte in einem musischen Zirkel, der in seinem Hotel tagte, eine Art philosophische Rechtfertigung der Kollaboration zu geben, schrieb ein Buch „Stratosphärische Spiele“, ein anderes „An der Porphyryküste“, das ihm den Ruf eines Märtyrers eben der Diktatur verschaffte, mit der er zuvor geliebäugelt hatte, wurde nach Kriegsende, von rachsüchtigen Demokraten bespioniert, zum Waldgänger. Dazu erfunden ist nur ein wichtiger Zug, mit dem in Schirmbecks Augen Capitaine Moras allerdings endgültig gerichtet ist. Er läßt sich als psychologischer Experte in das als ASI verschlüsselte Nato-Hauptquartier berufen. Es kann nicht wunder nehmen, daß dieser Mann mit der Condottiere- und Verschwörer-Aura (übrigens bloß eine Nebenfigur in dem wuchernden Personendickicht des Romans) nicht nur einen Blindenhund niederschießt, sondern auch einen eminenten Physiker von prinzipiell-geblühter Kidnapper versucht. Geht eine solche Vermischung von Wirklichkeit und Roman nicht doch zu weit? Das übliche Verschen: „Eine eventuelle Übereinstimmung mit irgendwelchen Personen wäre rein zufällig“, das sich auch in Schirmbecks Buch eingedruckt findet, nimmt sich daneben wie Hohn aus. Das wahrhaft Diabolische an der Sache ist aber, daß der Autor in seinen Darstellungsmitteln dem so verhaßten Jünger bis über die Ohren verschuldet ist, ja selbst die ganze Technik seiner Verschlüsselungen schmeckt nach dem Jünger der „Marmorklippen“ oder der „Strahlungen“: wenn etwa die Deutschen Armagnaken heißen und die Amerikaner Anglosaxonen, und Adolf Hitler bei Schirmbeck sogar ganz ungenießbar „Kniebolo“ genannt wird, was gewiß unter den Sigelwörtern Jüngers eine der dürftigsten Erfindungen war. Lyon wird zu Antares, Paris originellerweise Sybaris, was nicht hindert, daß es seinen Triumphbogen, seine Rue

Saint-Jacques und seine Métro behält, nur Montparnasse und Montmartre sind umbenannt worden und die Seine zur Morne gemacht. Die Surrealisten heißen weiter so, die Existentialisten aber Absurdisten, Cécile Sorel behält wenigstens ihren Familiennamen, wird aber mit einem anderen Fürsten als in der Realität vermählt, Klaus Mann erscheint leicht identifizierbar, aber wiederum besonders abstoßend charakterisiert, als Eugène de Man. Eine große Tänzerin heißt Graham, nicht Martha, sondern Moira, wobei allerdings keine Porträtähnlichkeit beabsichtigt scheint; dafür wird ihr ein Autounfall angedichtet – ihr Schal verfängt sich in den Ästen eines Alleebaumes –, der dem grausigen Tod Isadora Duncans gleicht. Solcher Überreste aus der Buch- und Zeitungslektüre gibt es unzählig in diesem Roman. Das reicht bis zum Montesi-Skandal, der von den Ufern des Mittelmeeres an die der „Morne“ verlegt wird, und sogar aus dem Kino hat Schirmbeck ein paar Hälmchen bitteren Reis zu seinem Nestbau heimgetragen. Auf diese Weise entsteht ein ganzer Mikrokosmos aus Bausteinen zweiter und dritter Hand, ein Monstre-Pudding, den uns Schirmbeck begossen mit der heißen, paprizierten Soße seiner Lieblingssubstantiva und Adjektiva serviert: bizarr, makaber, Lemuren, Kainsmal, Wollust. Es bereitet einen gewissen Spaß, die Brocken auf ihre Herkunft zu untersuchen und zu klassifizieren. Doch dieses Leservergnügen hat wohl kaum in der Absicht des Verfassers gelegen. Der Kern des Buches – ja, vielleicht wäre hier Gelegenheit, von einem „Anliegen“ zu sprechen, womöglich von einem „echten“ –, bildet die Frage, wie der Wissenschaftler sich gegenüber dem Gebrauch seiner Forschungsergebnisse zu einem mörderischen oder selbstmörderischen Zweck verhalten solle, wobei zur Abwechslung einmal nicht unmittelbar die Atom-, Wasserstoff- oder Kobaltbombe anvisiert wird, sondern das Reich jener geheimnisvollen Rechenmaschinen, die mit der Arbeit ganzer Generationen von Mathematikern im Handumdrehen fertig werden. Die Kybernetik,

so ist die These, trüge mittelbar zur Schöpfung der Vernichtungswaffe bei, wenn nichtswürdige Offiziere armagnakischer oder anglosaxonischer Abkunft, das Kainszeichen auf der Stirn, sie zur Berechnung ihrer globalen Mordwerkzeuge benutzten. Angesichts dieser Lage gibt es verschiedene Verhaltensweisen: erstens den bewußten Verrat des Ehepaars Rosenbluth, den der postexpressionistische Dichter Maxim Bernstein, ausgerechnet der Sohn eines weiblichen Staatssekretärs im Kriegsministerium (wo hat es den doch schon gegeben?) in einer Kantate verherrlicht. Zweitens den halb bewußt, aus einer Mischung von Schlamperei und Unentschlossenheit geübten Verrat, den Thomas Grey, der Ich-Held des Romans, zum Schluß begeht und prompt mit Verhaftung büßen muß. Und drittens den passiven Widerstand, für den sich die Idealfigur de Bary entschließt. Eine Gegenseite zu diesen im westlichen Sybaris versammelten Forschern und Offizieren scheint es nicht zu geben: man wüßte gern, ob auch im anderen Lager vielleicht der eine oder der andere ein Kainszeichen trägt oder ob es sich dort um lauter Abels handelt.

Diese Handlung auf der Ebene des Kalten Krieges wird symbolisch-theologisch überhöht durch eine andere, in der, wie der Titel andeutet, das Problem der Erblindung, der ungewollten oder hysterischen, abgehandelt wird. Ihr Hauptträger ist ein blindes Mädchen, das in den Straßen von Paris – pardon, Sybaris – die Zeitung einer kleinen Sekte verhökert und dessen Vater fälschlich als Spion verhaftet wird. Die Blindheit dieses Mädchens wird geheilt, doch nur für kurze Frist. Und die Rechnung des Arztes (ein Double von Gurdjew) wird mit den Silberlingen bezahlt, die der Verrat kybernetischer Geheimnisse einbringt. Man kann nicht sagen, daß dem Autor die Durchdringung, Überlagerung und Verkropfung seiner Themen mit dem rosinenreichen Teig seines zeitkritischen Puddings mißlungen sei. Formal steht das Buch überhaupt auf hoher Plattform, in deren Boden sich freilich hin und wieder bedenkliche Risse auftun. Die

Sprache reicht vom Pseudo-Archaischen („Mein Vater dang eine Berberin, die mich aufzog“) bis zur Gartenlaube („Ein Anflug von Schelmerei trat auf ihre Züge“). Dazwischen liegen fast ebenso viele verschiedene Ausdrucksschichten, wie an rein stofflichen Bestandteilen in dieses himmelstürmende und überheizte Werk eingegangen sind. Und immer wieder hört man, gerade in den ehrgeizigsten Passagen, den Rhythmus der Jüngerschen Prosa, begegnet man Jüngers unverkennbarer Schensweise. Dies Auge hat sich Schirmbeck, so sehr es ihn geärgert haben mag, nicht ausgerissen.
 Berlin Hellmut Jaesrich

EINE MODERNE TRAGÖDIE

Max Frisch: *Homo Faber*. Ein Bericht. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt a. Main 1957. 289 Seiten. 14.- DM

„Wieviel Wüste es gibt auf diesem Gestirn, dessen Gäste wir sind, ich habe es nie vorher gewußt, nur gelesen; nie erfahren, wie sehr doch alles, wovon wir leben, Geschenk einer schmalen Oase ist, unwahrscheinlich wie die Gnade“, so hatten wir es seinerzeit in dem Roman „*Stiller*“ (1954) gelesen. Es mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, daß Max Frisch in seinem neuen Werk mit teilweise wörtlichem Anklang diesen Gedanken nochmals ausdrückt: „Zone des Lebens, wie dünn sie eigentlich ist, ein paar Hundert Meter, dann wird die Atmosphäre schon zu dünn, zu kalt, eine Oase eigentlich, was die Menschheit bewohnt . . .“ In Wirklichkeit jedoch bekundet sich in solcher „Wiederholung“ etwas durchaus Positives: die Tatsache nämlich, daß die konstruktive erzählerische Phantasie dieses Autors in den Dienst einer sehr persönlichen und, wie gerade „*Homo Faber*“ nachdrücklich bestätigt, authentischen Daseinserfahrung gestellt ist. Wie der enge Raum animalischen und vegetativen Lebens umgeben ist von Wüste und Eisigem, so das

rechte Leben, ein schmaler Pfad gleichsam, von den weiten Bereichen der Verfehlung, des Irrtums, der Ödnis – diese Konzeption liegt den beiden Werken zugrunde.

Sie wird, will uns dünken, in „*Homo Faber*“ noch weit kraftvoller und überzeugender gestaltet als in „*Stiller*“, wo Konstruktion und psychologischer Realismus sich zuweilen doch noch als sich widersprechende künstlerische Methoden darstellten. Einwände dieser Art könnten gegen das neue Werk nur mehr in abgeschwächter Form vorgebracht werden. Der Psychologismus ist eingedämmt, seelische Struktur und Ausdeutung ganz aufs Wesentliche reduziert; die Konstruktion aber, die in „*Stiller*“ mit der Weigerung des Helden, sich zu seiner Identität zu bekennen, einen so breiten und vor allem sehr vordergründigen Platz eingenommen hatte, ist hier mehr in den Hintergrund gerückt: wir meinen die Ödipus-Mythe, die von einer kaum beredeten Tiefe aus wirkt und diese moderne Tragödie mit Sinn durchstrahlt.

Kommt verstärkend noch hinzu, daß auch der Held dieses „*Berichts*“, Walter Faber, eine höhere Aussagekraft besitzt als der Künstler Stiller. Unsere Weltpoche bezeugt sich in diesem Ingenieur, der im Auftrag der Unesco unterentwickelten Völkern technische Hilfe zu bringen hat. Ein Ödipus, der das Rätsel der Sphinx gelöst hat, allerdings auf seine Weise; seine Antwort heißt nicht „der Mensch“, sondern: Technik, Berechnung, Statistik, Arbeit. Das Unerkennbare, das Menschliche und das Schicksalhafte sind für ihn ohne Bedeutung – „ich habe mich schon oft gefragt, was die Leute eigentlich meinen, wenn sie von Erlebnis reden. Ich bin Techniker und gewohnt, die Dinge zu sehen, wie sie sind“. Am Ende jedoch – die Ödipus-Mythe ist kunstvoll abgewandelt –, nachdem er unwissend die eigene Tochter umarmt, an ihrem Tod schuldig geworden ist, muß der anfänglich Blinde erkennen, daß die Dinge anders sind, als sie scheinen: unaussinnbar, furchtbar und tödlich. Das ganz an den Rand gedrängte, das aus der Rechnung des Tech-

nikers eliminierte Leben streckt den Helden mit einem Prankenhieb nieder, und es gehört zu der großen und grausamen Ironie dieses Schicksals, daß sein Träger, der das Elektromotorenhirn feiert, weil es „keine Ahnungen braucht“, der blinden Gewalt mythischer Wiederholung anheimfällt. „Warum“, so fragt sich dieser moderne Ödipus, als er im komfortablen Speisewagen Athen und seinem Tod entgegenfährt, „warum nicht diese zwei Gabeln nehmen, sie aufrichten in meinen Fäusten und mein Gesicht fallen lassen, um die Augen loszuwerden?“

Das Unheil ist von langer Hand gewirkt. Vor zwanzig Jahren – Gegenwartszeit ist das Jahr 1957 – hat Faber, ein Schweizer Ingenieur, seine Freundin Hanna, die von ihm ein Kind erwartete, nicht geheiratet. Nun trifft er im Flugzeug von New York nach Caracas einen Deutschen, der ein Bruder seines einstigen Jugendfreundes Joachim ist. Vergangene Lebensspuren werden wieder sichtbar, Faber folgt ihrer Verlängerung und entdeckt auf einer entlegenen Plantage in Guatemala den Leichnam des einstigen Freundes, der seinem Leben freiwillig ein Ende gesetzt hat. Und er erfährt, daß damals, vor zwanzig Jahren, Joachim nach der plötzlichen Abreise des Helden dessen Geliebte geheiratet hat, daß sie später geschieden wurden und daß eine Tochter Hannas existiert...

Berufliche Reisen des Helden, eine Affäre in New York, die den Egoismus des Mannes deutlich enthüllt, Überfahrt nach Europa. Auf dem Schiff ein junges Mädchen, er nennt sie Sabeth statt Elisabeth, und weiß nicht, obwohl er anfangs an Hanna denken muß, daß das junge Mädchen seine Tochter ist. Mit einer herben männlichen Zartheit wird von Max Frisch die Insel des Glücks inmitten des Meeres aus Unwissenheit und gräßlichem Verhängnis gezeichnet: die Zuneigung des Mannes und Sabeths, das wunderbare Wiedersehen in Paris, die gemeinsame Autotour nach Rom, die unvergleichliche Szene, als die beiden auf einem Grabhügel der Via Appia lagern und im beiläufigen Gespräch der Mann die schreck-

liche Wahrheit erfährt. Es folgt noch ein weiterer erzählerischer Höhepunkt auf griechischem Boden, am Strand bei Korinth. Das schlafende Mädchen wird von einer Viper gebissen, der Mann eilt ihr zu Hilfe, sie weicht zurück und stürzt (und dieser Sturz, Fraktur der Schädelbasis, führt zu ihrem Tod, nicht der Schlangenbiß) –: der Biß der gräßlichen, plötzlich erkannten Wahrheit, auch wenn der Dichter Max Frisch dies nicht ausdrücklich sagt und in genialer Objektivation das Erkennen des Mädchens, im Gegensatz zu dem rationalen des Mannes, als Vorgang, als leibliche Widerfahrnis darstellt und so, in dieser herrlichen Szene, die Schönheit echten mythischen Geschehens gewinnt. Heimkehr mit der Ohnmächtigen nach Athen, zu Hanna, der früheren Geliebten und Mutter der jetzigen; unentwirrbare Schuldverstrickung und Tod des Mädchens, der der Held bald folgen wird. Denn die Operation, der er sich nach einem nochmaligen Ausflug in die Welt unterziehen muß, wird tödlich sein. Die letzte Eintragung des vom Helden verfaßten „Berichts“, in der Minute, da man ihn zur Operation holt: „Sie kommen.“ –

Gewiß sind einige Einwände möglich. Man kann bis zu einem gewissen Grad dem Kritiker der FAZ beipflichten, wenn er sagt, daß das schwierige Problem des Ich-erzählers nicht ganz befriedigend gelöst wurde. Aber dieser Kritiker wird in anderer Hinsicht dem Rang dieses Werkes in keiner Weise gerecht. Als Kritiker muß man es sehen und deutlich machen, daß hier Max Frisch Welt und Geschick ausgezeichnet zur Sichtbarkeit bringt, gerade weil er das Ganze einen Mann berichten läßt, der primär gar kein Verhältnis dazu hat – die künstlerischen „Treffer“ von heute werden auf Umwegen erzielt. Zu rühmen ist die meisterhafte perspektivische Technik dieses Werkes, die virtuos gehandhabte Rückblendung, die souveräne Verwendung wiederkehrender Motive und der überaus glückliche Einsatz des mythischen Schemas. Mit einer ganz knappen, oft bewußt jargonhaften und „tiefgeköhlten“ Sprache, die in

verschluckt; von ihrer Hauswirtin Rosa, einer Freundin ihrer Mutter, die sich, von einem lungenkranken Gelehrten geliebt, noch immer im Banne eines früheren Liebhabers, des geheimnisvollen Mischa Fox, zwei polnischen Fabrikarbeitern ergibt, bis ihr Bruder, der Herausgeber einer heruntergekommenen Zeitschrift, die beiden Polen aus dem Lande ausweisen läßt; dann noch von einer Schneiderin, auch Flüchtling aus Osteuropa, die sich aus Furcht vor ihrer scheinbar bevorstehenden Deportation aus dem Fenster stürzt; und von John Rainborough, Angestellter einer Organisation für die Versorgung von Flüchtlingen, dessen Sekretärin allmählich die Macht usurpiert und ihn auch beinahe dazu bringt, sie zu heiraten. Mischa Fox, der bis zum Ende schattenhaft bleibt, lebt in einem seltsamen Palast, aus mehreren Londoner Wohnhäusern zusammengefügt, ist steinreich und „für nichts Besonderes berühmt, einfach berühmt“; er unterhält auch Nina, die Schneiderin, aber nicht als Mätresse, und wird außer von Rosa auch von Annette, dem jungen Mädchen, geliebt. Grausam und mitfühlend, zart und rücksichtslos, wirkt er als ein Symbol der Macht und jener Faszination, die nicht von der Liebe, sondern von der Macht ausgeht.

Wie schon von dem ersten Roman *Iris Murdochs*, *Under the Net*, bleibt dem Leser hauptsächlich der Eindruck von einzelnen phantastischen Erfindungen und psychologischen Feinheiten. Als Ganzes konfrontiert ihn auch der neue Roman mit der Schwierigkeit, sich in einer Welt einzuleben, in der beinahe alles möglich ist, einer Welt ohne Norm. So soll man zum Beispiel glauben, daß Mischa Fox seinen Vertrauensmann und Spion Calvin Blick in das Zimmer schickt, wo die beiden polnischen Brüder in Anwesenheit ihrer uralten, gelähmten Mutter abwechselnd die Huld Rosas genießen, um – hinter der Mutter versteckt – eine Blitzlichtaufnahme zu machen; und daß die zwei Polen entweder nichts davon merken oder damit einverstanden sind. Oder man braucht es auch nicht zu glauben; aber wenn nicht

an die realistische, so müßte man an eine andere Art der Sinnggebung glauben können, und an eine, die die Handlungen aller Charaktere bestimmt. Sonst wird es einem am Ende egal, was die Personen unternehmen, ob sie sich umbringen oder mit einer neuen Leidenschaft experimentieren wollen. Vor allem würde man gerne mit den Hauptpersonen besser bekannt werden. Nicht nur Mischa Fox ist schon interessant genug, um einen ganzen Roman dieser Länge auszufüllen. Gewiß würde es dann auch schwer sein, ihm die Macht seines Zaubers zu lassen; aber die Wirkung dieses höchst anregenden Buches wäre doch tiefer und anhaltender, als sie ist.

Reading (England)

Michael Hamburger

DISSONANTE GEMÜTLICHKEIT

Martin Walser: *Ehen in Philippsburg*. Roman. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1957. 420 Seiten. 16,50 DM

In der Begründung, mit der Martin Walser für diesen Roman den Hermann-Hesse-Preis 1957 erhielt, heißt es: „Walters Roman ist eine ernste und mahnende Auseinandersetzung mit Erscheinungen unserer zeitgenössischen Gesellschaft, an denen sich zeigt, wie bisher erfüllte und lebendige Institutionen in einen Leerlauf zu geraten drohen. Walser hat sein Thema, die Schwierigkeit des Zusammenlebens in einer dissonanten Welt, aggressiv und mit dem Blick des Satirikers erfaßt.“ Es wäre billig, gegen diesen apodiktischen Spruch zu polemisieren und beispielsweise die Frage zu stellen, seit wann und warum diese gesellschaftlichen Institutionen tatsächlich schon Leerlauf sind; es wäre auch unzulässig, den dreißigjährigen Autor zu rügen, weil sein erster Roman weit von den Vorstellungen entfernt ist, welche der Rezensent von dem notwendigen Wagnis eines modernen Gesellschaftsromans hat. Angemessen scheint es aber zu sein, den hochbegabten Autor an

seine originellen Geschichten „*Ein Flugzeug über dem Haus*“ zu erinnern oder vielmehr an sein intellektuelles Vermögen, hinter den Erscheinungen unserer Wirklichkeit makabre Zusammenhänge zu erkennen und die schmerzhaften Dissonanzen zu hören, die Günter Eich „Zinngeschrei“ nennt. Da Martin Walser sich hier offensichtlich freischreiben wollte und – oft sehr unbekümmert, zuweilen frapierend treffsicher, immer sehr unterhaltsam – sich auch frei geschrieben hat, bleiben die Ursachen der menschlichen Verlotterung verborgen, gleichsam zugedeckt von dem Erstaunen des anfänglich gar zu tumben Hans, der als Außenseiter in die bürgerliche Hautevolée von Philippsburg eindringen kann. Teils zog sie ihn, teils sank er hin... Im schwülen Klima beruflicher Betriebsamkeit und mehr oder weniger lustloser Lüsternheit hält unser Hans sich hinter den Kulissen gesellschaftlicher Reputierlichkeit für den Verlust seiner Illusionen sehr bald schadlos: er spielt allmählich mit und geht inmitten so vieler böser Beispiele selbst eine Philippsburger Ehe ein, die von vornherein auf die Kunst des Lügens, auf die Perfektion eines Doppellebens gegründet ist.

Ein großer, verpflichtender Vorwurf und die redliche Absicht, ihm ohne Ressentiment gerecht zu werden, was heutzutage selten ist, mit einem Humor, der hierzulande noch seltener ist, und mit verhaltener Ironie, wie sie bei uns fast schon als Sakrileg oder bestenfalls als unverbindliche Eulenspiegelerei verstanden wird! Angesichts dieser ermutigenden Merkmale einer mutigen epischen Selbstbefreiung, die allerdings nichts mit der herausfordernden Vehemenz Wolfgang Koeppens zu tun hat und deswegen auch wenig Ärgernis erregen wird, mögen stilistische Flüchtigkeiten, formale Schönheitsfehler und einige Mängel in Charakterzeichnung und Komposition nicht so schwer wiegen, wie der verpflichtende Hermann-Hesse-Preis es vielleicht verlangte. In der allgemeinen Tristesse der deutschen Gegenwartsliteratur zählt vor allem Martin Walsers unbekümmerter, manchmal auch galliger

Humor – besonders in dieser Welt, in der man sich – wie in Philippsburg – trotz aller emsigen Geschäftigkeit langweilt und gelangweilt auch dramatischen Effekten ausweicht. Schade nur, daß die Gemütlichkeit, mit der hier „ausschweifend“ gelebt und in Permanenz gesündigt wird, auch die Erzählweise altfränkisch (oder altschwäbisch) und behäbig geraten läßt, anstatt unmißverständlich als satirisches Mittel genutzt zu werden. Die geschliffenen Tagebuch-Aufzeichnungen eines Selbstmörders im letzten Teil des vierteilig etwas auseinanderklaffenden Romans, Notizen eines unglücklichen Schriftstellers, welche wieder einmal die heute weitverbreitete Begabung zu fragmentarischen Selbstbeobachtungen beweisen, lassen am Ende ahnen, welche inneren Spannungen Martin Walser meistern könnte, wenn er – wie hoffentlich in seinem nächsten Roman – weniger unbekümmert erzählt und bewußter komponiert. Das Thema „Ehen in Philippsburg“ ist noch nicht erschöpft.

Hamburg

Hans Georg Brenner

WUNDERBARE ARABESKEN

Jean Giraudoux: *Juliette im Lande der Männer*. Roman. Aus dem Französischen von Otto F. Best. Propyläen Verlag, Berlin 1957. 198 Seiten. 9,60 DM

„Gott liebt die Literatur nur als Literatur“, behauptet Giraudoux. Wer also die Literatur unter moralischen, philosophischen oder gar kulturpolitischen Aspekten betrachten will, wer Besserung oder Aufklärung von ihr erwartet, der wird niemals etwas von dem beglückend-verwandelnden Zauber der Giraudouxschen Dichtung verspüren.

„*Juliette im Lande der Männer*“, das heißt nichts anderes als weiblicher Instinkt auf den Spuren männlicher Hybris. Hier entschleierte beharrlich die Antilogik den immanenten Widersinn der Logik.

Juliette weiß, daß sie, genau wie jeder andere Mensch, tausend Doppelgänger in

sich trägt. Sie ist noch jung und dennoch zählt sie „zwanzigtausend Jahre“. Gérard, ihr Verlobter, ist hingegen ein „alter junger Mann von zwanzig Jahren“. Und also beschließt Juliette, ehe sie sich mit ihm, dessen Wirklichkeit ihr so beängstigend vertraut erscheint, verheiratet, noch einmal all ihren Erinnerungen nachzugehen. In ihrem Notizbuch pflegte sie „all ihre möglichen Liebhaber“ zu verzeichnen.

Zunächst sucht sie nach dem sagenhaften Rodrigo. Sie hat ihn eigentlich niemals gesehen, und sie kann nur in Erfahrung bringen, daß dieser „Züchter wunderlicher Tiere“ soeben in fernen Landen verstorben ist. – Dann erinnert sie sich an einen Lazarettbesuch. Da lag ein besonders schöner Verwundeter: er fiel einem Laster zum Opfer. Sie findet den einst so Schönen seelenlos, mumienhaft, vom Hochmut – denn dies ist das Laster, dem er zum Opfer fiel – völlig erstarrt. – Und was wurde aus dem Archäologen, der sie als Zehnjährige so tief beeindruckte? Er redet seine eigene chiffrierte Sprache; er braucht sehr lange, bis er durch all die Schichten der Vergangenheit zur Gegenwart durchdringt. Als er dann endlich dieser Gegenwart innewird, ist es zu spät. – Der Sonntagsbesuch bei dem berühmten Schriftsteller, von dem sie sich soviel erhofft, bringt ihr zwar keine Lösung der dunklen Rätsel von Leben und Tod, aber sie begreift, während sie den inneren Monolog des berühmten Mannes anhören muß, daß man besser daran tut, den Doppelgänger in sich zum Schweigen zu bringen.

Dem Hause des Hochmütigen vermittelt Juliette wieder ein Stück teilnehmendes Leben. Dem Archäologen schenkt sie die Möglichkeit einer bis dahin nicht gekannten Sehweise. Dem Schriftsteller öffnet sie den Rückweg zum Dialog des banalen Alltags.

Und für ihn, den Autor selbst, kommen durch Juliettes Erscheinen die Schöpfungen des französischen Genius zur eigentlichsten Erfüllung. Denn ihr liest er sein Gebet auf dem Eiffelturm, jenes wahrhaft berückende Credo eines Zauberers, vor. Und dann führt er Juliette ihrer ersten wirklichen Er-

fahrung entgegen. Sie begegnet Boris, und das heißt dem Zugriff der hemmungslosen Phantasie. Mit allen Mitteln sucht dieser Boris, ein junger Russe, ein aristokratischer Emigrant, Bohemien, Phantast und Hexenmeister, sie zu verführen. Bis sie den Dolch nach ihm zückt. Und dafür präsentiert er sie seinen revolutionären Freunden als ebenbürtige Tischdame. Die Begegnung mit Boris ist ein glänzendes, wundervolles Feuerwerk dichterischer Ironie und sublimier Phantastik. Nach all diesen Abenteuern ist Juliette nun durchaus fähig, ihren Gérard zu erkennen. Verborgen hinter Büschen, erblickt sie ihn in seiner vollkommenen Nacktheit inmitten der Natur. „Gérard tauchte aus den Dingen hervor oder schlüpfte aus den Rüstungen, die Juliette in ihrer Zärtlichkeit beinahe mit ihm verwechselt hätte.“

Wir müssen es mit diesen flüchtigen Hinweisen genug sein lassen. Der entscheidende Vorgang liegt in der Realisierung des Wunderbaren, und wer will es unternehmen, eine Arabeske zu analysieren. Denn wie eine Biene den Honig, so sammelt Giraudoux den Duft der Schönheit und setzt seine Essenzen um in leuchtende Metaphern. Seine Kunst verwandelt reine Materie in durchsichtige geistige Gebilde, und dem reinen Geiste verleiht seine Beschwörung die Wirklichkeit glühenden Daseins. Ein Dasein, das den höchsten Grad der Einheit von Bewußtsein und Traum in der Perfektion der Arabeske erreicht. Und wenn es nützt, so einzig im Verzicht auf Nutzen.

Dieser Roman, den Giraudoux vor drei Jahrzehnten veröffentlichte, zählt beinahe schon zur klassischen Literatur Frankreichs. Für den deutschen Leser indessen ist er eine Neuerscheinung. Obwohl gerade Jean Giraudoux' Bühnenwerke auf den Repertoiren fast aller deutschen Bühnen zu finden sind, schenkte man dem epischen Werke dieses Dichters bei uns nur geringe Aufmerksamkeit. Giraudoux erreicht uns, so scheint es, nur durch das Medium der Bühne, interpretiert und „zum Leben erweckt“ durch die Darstellung. Tatsächlich blieben

sowohl „*Eglantine*“ wie „*Bella*“ ohne eigentliche Resonanz, eine Tatsache, die Otto F. Best, der einfühlsame Übersetzer des vorliegenden Romans, in einem Nachwort als unverständlich bezeichnet. Mit bewegten Worten weist er auf Giraudoux' Affinität zur deutschen Seele, auf seine Beschäftigung mit deutschem Bildungsgut hin. Jenes deutsche Bildungsgut, daß Giraudoux in sich aufnahm, spielt im Bewußtsein der meisten Leser von heute kaum noch eine entscheidende Rolle. Überdies wagen wir, die so häufig zitierte „Synthese“ zwischen „deutscher Seele und französischem Esprit“ zu bezweifeln. Gewiß, Giraudoux war ein ausgezeichnete Kenner deutscher Literatur, aber ob ihm eben jene Synthese gelang, ja, ob er sie überhaupt anstrebte, mag dahingestellt bleiben. Wie ehemals Gérard de Nerval hegte auch Giraudoux eine zärtliche Neigung zur deutschen Romantik, Zweifellos ließ er sich von ihr anregen und in etwa auch beeinflussen. Aber der heutige deutsche Leser kann über seine eigene Romantik den Franzosen schwerlich erreichen, zu ihr hat er kein richtiges Verhältnis mehr. Dieser Umweg scheint uns auch ganz überflüssig. Denn Giraudoux wurzelt mit all seinen Schöpfungen zutiefst in seiner französischen Tradition. In seinen Zaubergarten gerät man immer wieder auf äußerst gepflegten Alleen. Man steht erstaunt vor raffinierten Wasserspielen, erfreut sich der kunstvollen Darstellung der Denkmäler. Und die „blaue Blume“ Giraudoux' zeigt die Vollkommenheit einer feingetriebenen Filigranorchidee.

Mainz Sigrud von Massenbach

ZEHN DUNKLE JAHRE

François Mauriac: Noch ist es Zeit.
Ausgewählt und übersetzt von Walter Fabian. Drei Brücken Verlag, Heidelberg
1957. 308 Seiten. 14.80 DM

Dem ersten deutschen Auswahlband aus Mauriacs Journal, der im Jahre 1956 im gleichen Verlag erschien, ist jetzt dieser

zweite gefolgt. Er setzt dort an, wo der andere aufhörte, mit Aufsätzen aus den Jahren 1937 bis 1947, also aus der dunkelsten Epoche der neueren französischen Geschichte. Zwei oder drei unsichtbare Zäsuren durchziehen die im übrigen nicht weiter gegliederte Folge dieser Zeit- und Zeitungs-betrachtungen, die Mauriac Woche für Woche zuerst im Figaro, dann im Figaro Littéraire, zuletzt in der Wochenzeitung L'Express veröffentlichte, um sie später in den Bänden seines Journals zu sammeln. Der erste bei allen bösen Vorahnungen noch von einem Rest Friedensstimmung durchatmete Abschnitt reicht bis zum „Vorabend des Krieges“. Hier überwiegt die lockere Gelegenheitsreflexion, durch Umwelt- oder Natureindrücke ausgelöst, durch Erlebnisse mit Literaten und Literatur, durch krasse Realitäten (der letzte Stierkampf), durch eigne neue Erfahrungen (Mauriacs Debüt als Dramatiker lockt eine zauberhafte Meditation über die Schauspielkunst aus ihm hervor) und schließlich so zahlreich, daß das Buch im Ganzen einen starken religiösen Einschlag erhält, immer wieder durch Glaubenserlebnisse im Ablauf des Kirchenjahres. Mit Kriegsbeginn wechselt die Grundtonart dann mehr von Moll in Dur hinüber. Die Ungewissheiten sind vorüber, Vorstellungssorgen haben sich in Realitäten, schreckliche, aber wenigstens eindeutige Realitäten verwandelt, der Mensch ist zu strengerem Ernst gerufen. „Was mich betrifft, so fürchte ich, um das Hochgericht nur eine Art von gesprochenem Tanz aufgeführt zu haben, unterbrochen von Beschwörungen, die halben Gotteslästerungen gleichen.“ Ein edler Hang zur Selbstdurchforschung durchzieht die Betrachtungen des ersten ruhigen Kriegshalbjahres: „Nein, so einfach ist das nicht: wir kennen alle die Verbrechen, die von den Sowjets und von der Bande, der Deutschland sich ausgeliefert hat, begangen wurden. Aber kennen wir unsere eigenen Fehler? Natürlich verbietet uns der Kampf bis aufs Messer, den uns die gegnerische Propaganda liefert, uns vor aller Öffentlichkeit an die Brust zu schlagen.“

Es kommt dann – im dritten Teil – rascher als erwartet dazu, daß jene Sünden eben doch in aller Öffentlichkeit, im schrecklichen Weißlicht der Katastrophe ausbreitet werden. Für Mauriac brachte der Sommer 1940 dasselbe fürchterliche Erwachen wie für die meisten andern Franzosen; Versuchungen, seien es solche der Kollaboration oder des Radikalismus, brachte diese Zäsur für ihn jedoch nicht. So hat er als einer der ersten seine Sprache wiedergefunden, zugleich aber auch mehr als irgendwann früher die der geschichtlichen Stunde selbst. Die Betrachtung vom 5. August 1940 hat in vielen französischen Herzen und Köpfen damals die neuen Haltungsgrundlagen gelegt: „Dieser Sommer von 1940 enthält nicht die ganze Geschichte Frankreichs. Seit unserer Kindheit haben wir gelernt, ein Antlitz zu verehren, das auf Grund unserer Verbrechen gezeißelt ist. Wir brauchen daher nur unserer Bahn zu folgen, um unsere Liebe zu einem Frankreich zu verdoppeln, das ans Kreuz geschlagen ist. Glaubt nicht jenen, die uns vorwerfen, wir hätten die Literatur zu sehr geliebt.“ – Diese dreifache Liebe, zum Vaterland, zur christlichen Religion, zu Dichtung und Literatur durchpulst den kleinen großen Aufsatz „Die gedemütigte Mutter“, der zu seinem Teil auch etwas Geschichte gemacht hat. Gleichwohl wird man sich nicht verhehlen können, daß die hier empfohlene Haltung zwischen den Extremen und politischen Entscheidungen, zwischen Kollaboration und Résistance nur die des aus der Geschichte ausgeschiedenen zivilen Frankreich sein konnte. Die Gaullisten hatten von ihrem Standpunkt aus doch nicht ganz unrecht, wenn sie die Intellektualisierung und Literarisierung des französischen Geistes für die Katastrophe mitverantwortlich machten, während umgekehrt christlicher Geist für aktive Résistance auch nicht gerade gut zu gebrauchen war. Mauriac muß derlei Widersprüche bald empfunden haben. Wenig später folgte seine große Apologie „Die Ehre des Schriftstellers“, in der er noch einmal nicht nur Dichter und Literaten der

eigenen katholischen Richtung, sondern die Literatur schlechthin, auch diejenige seiner entschiedensten weltanschaulichen Gegner vor der Wut des profanum vulgus in Schutz nahm. Die Solidarität der Geister, ein voltairescher Haß gegen Intoleranz flammt hier in dem Katholiken Mauriac auf, dazu der schöne, große Gerechtigkeitssinn, der alle seine Beurteilungen literarischer Mitstreiter, der großen wie der geringeren, der gleichgesinnten wie der gegnerischen bestimmt. Als die Geschichte im Sommer 1944 erneut eine große Wende genommen hatte, bewährt Mauriac dieselben Tugenden sehr bald in entgegengesetzter politischer Richtung, indem er, als einziges heimliches Résistance-Mitglied aus dem Kreis der Akademie, immer wieder Worte der Mäßigung und Warnung gegen den Brutalismus und Rachegeist nach dem Siege spricht und seine Autorität für Recht und Besonnenheit auch im Urteil über die Kollaboranten und Vichy-Anhänger einsetzt.

Man liest die zehnjährige Folge dieser Aufsätze heute wie ein auf die menschlich wesentlichsten Punkte reduziertes Stenogramm jener dunklen Epoche. Als Deutscher fühlt man sich fast immer im geistigen Einverständnis mit dem Autor, auch wenn die politischen und historischen Zusammenhänge des Geschehens kaum einmal ernsthaft ausgeschöpft werden. Vielleicht liegt in derlei Beschränkung auf die vox humana aber gerade der Grund, daß diese Betrachtungen auch heute noch so unverwelkt wirken, daß ihre gar nicht in den Vordergrund gerückten literarischen Qualitäten, ihre Anmut und Klarheit, ihre Poesie und Vernunft, vielleicht jetzt erst wirklich genossen werden können. „Man muß nicht ausdrücken, was man fühlt, sondern wie man sich erinnert“, sagt Joubert, und Mauriac hat dieses Darstellungsgeheimnis offenbar schon damals, mitten im Gewühl einer schrecklichen Zeit, in einer Weise befolgt, daß seine Aufsätze in der Tat vielfach den Charakter einer späteren Rechenschaft haben, ohne aber darüber das Gesetz des Journalismus zu desavouieren. Auch in französischem

Umkreis mangelt es etwas an Vergleichsmöglichkeiten. Die Tagebücher Gides und Julien Greens, die oft mit Mauriac in einer Kategorie genannt werden, schmecken doch wesentlich mehr nach Literatur und subjektiv bestimmter Themenwahl, sie wirken gemacht und gearbeitet gegen die leichte, gleichwohl nie oberflächliche Improvisation Mauriacs. So bedeutend der Romancier, so interessant der Dramatiker Mauriac ist, es kann doch sein, daß uns über alle Landes-, Konfessions-, Sprach- und auch Geistesgrenzen hinweg der Journalist und Tagebuchschreiber auf längere Sicht gesehen am liebsten und auch am nützlichsten bleiben wird.

Berlin

Joachim Günther

LOGOTHERAPIE

Viktor E. Frankl: Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Verlag Urban & Schwarzenberg, Wien und Innsbruck 1956. VIII, 200 Seiten. 24.- DM

Kein systematisches Lehrbuch, eher ausgewählte Kapitel der Neurosenlehre, entstanden aus Vorlesungen und Vorträgen. Das Buch lebt aus dem Geist der Rede, die zu einem bestimmten psychotherapeutischen Menschenbild überreden will. Daher Wiederholungen und Überschneidungen in Menge (der Autor nennt sie „didaktisch nicht unerwünscht“) und gelegentlich monstrosen Wortbildungen, z. B. „Homunkulismus“, „homunkulistische Theorie“, „neurotische Vakaturwucherungen“, „Autobibliotherapie“! Mag das hier auch falsch sein – wer denkt nicht einen Augenblick an die behäbige Fixierungslust der österreichischen Amtssprache?

Frankl kommt es nicht auf Theorie, sondern auf Therapie, psychische Hygiene und ärztliche Seelsorge an. In Existenzanalyse und Logotherapie haben sich Heideggers „Existenz“ und Schellers Leib-Seele-Geist-An-

thropologie verschmolzen, wie folgt: „Existieren heißt aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenüberreten, wobei der Mensch aus der Ebene des Leiblich-Seelischen heraustritt und durch den Raum des Geistes hindurch zu sich selbst kommt.“ Therapeutische Möglichkeiten eröffnen sich so unmittelbar: „... der Mensch tritt qua geistige Person sich selbst qua psychophysischem Organismus gegenüber.“ Demonstriert etwa an der endogenen Depression bedeutet das: der Leidende kann als geistige Person der somatogenen Erkrankung gegenüberreten, sie „objektivieren“ und „sich von ihr distanzieren“. Den Sekundärentwicklungen kann so ein Riegel vorgeschoben werden; ob es gelingt, hängt von der geistigen Person allein ab.

„Das Geistige ist nicht nur eine eigene Dimension, sondern auch die eigentliche Dimension des Menschseins.“ Frankls „Trotzmacht des Geistes“ klingt zwar sehr suggestiv, doch auch nach Moraltraktat für Jugendliche. Erleichtert hören wir: „Zum Glück muß der Mensch von der Trotzmacht des Geistes keineswegs immer Gebrauch machen – er braucht sie nicht immer zu bemühen (!) ... mindestens ebenso oft wie trotz seiner Triebe ... behauptet sich der Mensch auch kraft seiner Triebe ...“ Angesichts dieser ebenso anspruchsvollen wie unprägnanten anthropologischen Fundierung greift man gerne wieder einmal nach dem Original, nach Scheller.

„Qui bene distinguit, bene curat“, formuliert Frankl um. Der Geist darf nicht, wie in der Daseinsanalyse L. Binswangers, aufgelöst werden in ein noopsycho-physisch neutrales Dasein.“ Die „appellative Psychotherapie“ Frankls braucht den Geist als den „Adressaten“, an den sie sich wendet. Sehr einleuchtendes, aber verdächtig plausibles Grundschema einer Psychotherapie, die sich damit am meisten abhebt von der Psychoanalyse. In dieser wird jeder Appell aus guten Gründen vermieden und der „Adressat“ der Therapie ist paradoxerweise keineswegs „gegeben“, sondern stellt sich im Fortschritt der Behandlung sozusagen erst heraus.

Eine Psychotherapie vom Profil: Appell – Adressat muß sich rationaler Methoden bedienen. Frankl verwahrt sich zwar gegen die Gleichsetzung der Logotherapie mit der alten Persuasion, Suggestion usw. Indes, der Zusammenhang ist da, ja er muß da sein, trotz Differenzierung und ausdrücklichem Geisthorizont. Eine spezifische logotherapeutische Technik: die sog. „paradoxe Intention“. Worin besteht sie? Was man fürchtet, verwirklicht sich erschreckend leicht. Umgekehrt, was ich forciert wünsche, realisiert sich schwer oder nicht. Per combinationem ergibt sich die Technik: wehren wir uns nicht mehr gegen das Symptom, das uns „befällt“, sondern akzeptieren, ja „wollen“, produzieren und steigern wir dieses Symptom bewußt! Diese Technik, typische Kurztherapie, auch für das Selbstexperiment geeignet, führt oft zu einem, freilich eher vorübergehenden, Erfolg, z. B. bei Phobien, Schlaflosigkeit, Zwangssymptomen usw. Wie ist das möglich? Ganz einfach! „Die paradoxe Intention appelliert an die – Trotzmacht des Geistes“, an den „psychonoetischen Antagonismus“ also wie oben („Objektivierung der Krankheit“, „Distanzierung“ usw.). So sicher dieses Geistige im Menschen da und gerade auch hier vorausgesetzt ist, so wenig leistet eine derartige „Deduktion“! Die paradoxe Intention weist einerseits auf die Suggestions- und Hypnosetherapie zurück, andererseits fordert sie zu ihrer Erklärung die psychoanalytische Theorie.

Von ihr nun distanziert sich Frankl entschieden. Anstatt das Symptom „aufzulösen“, erscheint es ihm in der Regel wichtiger, „an ihm vorbeizugieren“. Dazu bedarf es natürlich des Ausgerichtetseins auf einen Lebenssinn! Kritik der Psychosomatik: „Nicht im Daß des Krankseins liegt der Sinn der Krankheit, sondern im Wie des Leidens!“ Also: Sinngebung der Krankheit. Damit ist jedoch der Übergang von kritischer Therapie zum Predigen unvermeidlich.

Die Logotherapie muß, da alle „neurotischen Zirkel nur hineinwuchern in ein existen-

zielles Vakuum, dieses auffüllen und die neurotischen Vakaturwucherungen abbauen“.

Schließlich heißt es: „Wir können nur stolz darauf sein, daß wir mit aller Logotherapie nichts weiter tun, als methodenbewußt nachvollziehen, was jeder gute Arzt immer schon getan hat.“ Wie sehr Möglichkeit und Wünschbarkeit dieser Erhebung in methodische Bewußtheit Problem bleiben, fällt uns peinlich auf die Seele, wenn uns Frankl an ein paar Fällen unheilbarer, verzweifelter Patienten das rationale Vorgehen seiner logotherapeutischen Sinngebungstherapie demonstriert.

Trotz aller Einwände: das Buch eines begeisterten und berufenen Arztes. Und die Schule Frankls mag eine wichtige Rolle spielen in dem oft verwirrend vielfältigen Entwicklungsprozeß heutiger Psychotherapie.

München Friedrich Vogelreuther

PROBLEME DES NATURRECHTS

Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte. Aus dem Englischen von Horst Boog. K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1956. 336 Seiten. 17,80 DM

Im Vorwort schreibt Gerhard Leibholz, daß es das Ziel dieses Buches sei, „das Gegenwartsdenken mit Hilfe einer immanent gehaltenen Zeitkritik aus seinen eigenen Voraussetzungen zu widerlegen und die inneren Unebenheiten aufzudecken, die jenen Mächten zugrunde liegen, die im Laufe der letzten Jahrhunderte zur Zerstörung des naturrechtlichen Weltbildes geführt haben... Im einzelnen zeigt der Verfasser mit großer Eindrücklichkeit, daß weder der Relativismus noch der Liberalismus, noch der Historismus, noch das Denken Max Webers uns von der Notwendigkeit, naturrechtlich zu denken, enthoben haben und daß wir, wenn wir uns nicht in unlösbare Widersprüche verfangen wollen, immer wieder zu echten naturrechtlichen Fragestellungen zurück-

Der zweite Teil des Werkes gibt eine Geschichte des säkularen Naturrechts von den Anfängen bis zu seiner antirevolutionären Verneinung durch Burke. Sie wird in Analysen der Lehren ihrer wichtigsten Hauptvertreter durchgeführt: Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero einerseits, Hobbes, Locke und Rousseau andererseits. Daher wird auf die zwischenzeitliche und über-

Kiel Walter Mannzen

In letzter Zeit ist der jugendlichen Leben und Erleben besonders zahlreich Gegenstand öffentlicher Aufmerksamkeit und Diskussion. Neben einer berichtsfreudigen Presse wächst die Literatur über Jugendprobleme,

Kindererziehung und Fragen der Schule und ihrer Organisation. Zwei Bücher sehr unterschiedlicher Art sind aus diesen Themenkreisen hier vorzustellen. Das eine – aus der Feder eines Studienrates – stößt in erfrischender Diktion wie mit einem geistigen Florett gleichsam in die Verkrampfungen des heutigen Schullebens; das andere, von einem Mediziner geschrieben, verharret in ernst-wohlwollendem Tone deutscher Belehrungsfreude. Jeder Schulmann mit Aufgeschlossenheit für das, was man zwielichtig-verschwommen „Moderne“ nennt, wird mit zustimmendem Lächeln die „Ketzereien“ des Kollegen lesen. „In der Pause“ hat sie *Hahne* niedergeschrieben, nicht als Sylvesterschmerz, wie das Datum des Vorwortes vermuten lassen könnte, sondern als ernste, sehr ernste Randnotizen einer Liebe, die zwischen den Mühlsteinen staatlicher und interessendemokratischer Institutionen unnach-sichtig strapaziert wird. Hahnes Aufzeichnungen sind Warnzeichen und zeugen von Zivilcourage, an der es leider gar zu vielen Erziehern mangelt. Es läßt sich schwer beschreiben, wes Inhalts das Buch ist; letztlich geht es um alles, was die Schule betrifft, oder besser: was sie *trifft!* Hahne nennt die unerfreulichen Zustände, die Unterrichten heute so beschwerlich machen, zeigt, wie zeitnahe Pädagogik mit dem Dreinreden aus Kreisen belastet wird, die die Schule zum Forum, zum „Rummelplatz“ ihrer besonderen Willenskundgebungen verwandeln. Hier wird gegen die verzerrende Anwendung des Elternrecht-Begriffes ebenso vorgegangen wie gegen die Überdemokratisierung des Verhältnisses von Elternhaus und Schule. Aber auch die staatlich-institutionelle Seite des Schullebens bleibt von Hahnes sarkastischem Ketzertum nicht unangetastet: er ficht mit gleichem Eifer gegen irgendwelche „Schulung“, die von einem im Verborgenen schaltenden Ministerialbeamten zum Nachweis seiner Existenzberechtigung aufgebracht wird, wie er die Schule vor vermeintlichen „Reformen“ aller Art zu schützen versucht. „Es ist leichter, an Lehrplänen herumzubasteln

und Sinnfragen zu diskutieren, als dafür zu sorgen, daß die Arbeit in den Schulen nicht gestört wird.“

Als Fortsetzung des 1955 erschienenen „Elternbuches“ brachte der Piper Verlag Graupners „Söhne und Töchter“ heraus. Damit wird sogleich der ganz andere Blickwinkel gegenüber Hahne deutlich; waren bei diesem die Probleme der Schule vor-dringlich, so sind es bei jenem die der Reifezeit. Sie stellt sich dem Verfasser nicht nur als physische Erscheinung, sondern als ein vielschichtiger Komplex mit psychischen, sozialen und religiösen Aspekten dar.

Das Buch nennt sich: „Ein Schlüssel zur Welt der Jugendlichen“, und schon muß die Frage angefügt werden: will Graupner nur Verständnis bei den Eltern für das ihnen mitunter unbegreifliche Verhalten der Kinder wecken, oder will er zugleich Hilfen bereitstellen, wie die Erwachsenen den Jugendlichen in der Zeit des Heranwachsens und Reifens verständnisvoll zur Seite stehen können? Eine ganz eindeutige Position bezieht Graupner nicht. Über knapp zwei Drittel des Buches handelt er die Reifezeit in ihren mannigfachen Erscheinungen ab: Gestaltänderungen, weiblicher Rhythmus, zweite Trotzphase, Onanie, sexuelle Neugier, Homosexualität, Erotik werden sorgfältig und mit vornehmer Zurückhaltung dargestellt. Darein verknüpft Graupner Fragen des Halbstarkentums, des Ehrgefühls, Wertbewußtseins oder auch des vermeintlichen frühen „Künstlertums“. Bei aller Ausführlichkeit muß dennoch der Einwand erhoben werden, daß eine derartige Zusammenfassung der Entwicklungsphänomene nicht mehr genügt. Es ist hinlänglich bekannt, daß der Reifeprozess heute früher einsetzt als bei Kindern vor 20 Jahren oder daß Bandenbildung sozial-bedingte Ursprünge hat. Graupner vermeidet, den Eltern, die über das für sie bereits Feststellbare hinaus einen Rat haben wollen, zu sagen, wie sie ihrem Sohn die sich anbahnende Gefahr homosexueller Verführung erkennbar machen können, wie sie zur

Bewältigung der Erscheinung beizutragen vermögen, daß heute jeder Jüngling in seinem geselligen Umkreis Mädchen trifft, die durch modische Raffinesse jenen Cover-Girl-Figuren gleichen und somit Realisierung verheißen. Man wird Graupner, der hinwiederum nur hauptsächlich Schelskys Meinung referiert, darin zustimmen können, daß Filme und Illustrierte allein nicht reizsteigernd wirken, aber die Tatsache der greifbaren Nähe schafft die Situation, zwar nicht z. B. die Vlady selbst, aber eine mehr oder weniger gut gelungene Imitation zu besitzen. Dennoch sollte man nicht verkennen: der Film besitzt auch die Wirkung, daß Jugendliche Handlungsabläufe und ihre Träger in ihre Wirklichkeits- und Aktions-sphäre übertragen und nachgestalten (z. B. „Der Wilde“ mit Marlon Brando). – So bleibt das Buch über weite Partien hinter dem heutigen Stand der Probleme zurück, auch wenn der Verfasser sich immer wieder auf Ergebnisse und Äußerungen bekannter

Psychologen stützt (um nicht zu sagen, ihre an die Stelle der eigenen Meinung setzt). Wenn der Autor sich im letzten Teil seines Buches vornehmlich schulpraktischen Fragen zuwendet, verläßt er sein eigentliches Gebiet. Hier wird der unterrichtende Erzieher viel Falsches und Schiefes entdecken, das im einzelnen anzuführen der Raum fehlt. Das Errechnen einer Zensur ist so oft ins Feld geführt worden (hier wieder, S. 245), daß man müde wird, es zu widerlegen, oder: was umfaßt der „kleine Hausrat“, den Graupner als bereitzustellendes Wissen für ausreichend hält? – Wer sich über die Erscheinungen der Reifezeit in gediegener Ausführlichkeit und Breite der angeschnittenen Fragen aufklären lassen will, mag sich der Kennerschaft und Belehrung Graupners anvertrauen; ob der Leser mit dem Buch einen „Schlüssel zur Welt der Jugendlichen“ in die Hand bekommt, bleibt sehr fraglich.

Berlin

Detlef C. Kochan

FORUM

KURT ZIESEL UND DAS „VERLORENE GEWISSEN“

Der aus Österreich stammende, 1911 geborene Schriftsteller Kurt Ziesel, Verfasser von einem halben Dutzend Romane, die teilweise zu hohen Auflagen gekommen sind, dazu Herausgeber einer Feuilletonkorrespondenz „Europäischer Kulturdienst“ hat im J. F. Lehmann Verlag München eine Streitschrift „Das verlorene Gewissen“ herausgebracht, die den Untertitel trägt „Hinter den Kulissen der Presse, Literatur und ihrer Machttträger von heute“. Der Inhalt und auch die Darstellung dieses merklich für Massenverbreitung aufgemachten Buches sind so geartet, daß es wahrscheinlich „Aufsehen erregen“ wird, daß sich möglicherweise auch gerichtliche Prozesse daran knüpfen. Die Absichten des Verfassers gehen dahin, „die Skrupellosigkeit vieler heutiger Publizisten, Künstler und Literaten aufzuzeigen, ihnen einen Spiegel vorzuhalten“. Das soll aber geschehen, „nicht um ihnen zu schaden oder sie zu verletzen, sondern nur um ihrem Treiben Einhalt zu geben“. Denn „unser geistiges Leben kann nicht in einem Sumpf politischer Denunziationen gedeihen“.

Ziesel schildert zuerst in einem autobiographischen Kapitel, wie er als junger österreichischer Nationalsozialist 1933 nach Deutschland kam und sich in seinen Anschauungen nicht

nur vom Parteischrifttum, sondern von den später als „Innere Emigration“ gekennzeichneten Vertretern parteiunabhängiger Zeitschriften, (insbesondere „Deutsche Rundschau“ und „Literatur“) gestützt und bestätigt fand. Er hat als Auslandsdeutscher gleichwohl nicht richtig gespürt, kam in Konflikt mit der Partei, wurde eingesperrt und fand in Erwin Guido Kolbenheyer einen Protektor, der ihn „unter Einsatz seiner ganzen Beziehungen“ nach einigen Monaten wieder aus dem Gefängnis auslöste. Ziesel bewahrt diesem Manne seitdem, wie man verstehen kann, ein ehrendes, allezeit zu Verteidigungen bereites Gedächtnis und rückt einige Sachverhalte in die Erinnerung, die auf den persönlichen Mut Kolbenheyers auch gegenüber Parteigrößen, sowie auf seine Hilfsbereitschaft ein günstiges Licht werfen. Kolbenheyer gilt bis heute, ähnlich und doch wieder anders als Hans Grimm, als ein auch nach dem Kriege und der Katastrophe in einer positiven Beziehung zu wenigstens einem Teil der nationalsozialistischen Tendenzen verharrender Kopf. Er hat in den Nachkriegsjahren allerlei leiden müssen, und kann darüber hinaus mit seinem Werk auf absehbare Zeit, bis die Distanzen zu ernsthaften Überprüfungen reif sind, als ein „toter Mann“ gelten.

Aber derlei Rehabilitierungsversuche Kolbenheyers, Grimms, in gewisser Weise auch Zillichs und – obwohl sie sie kaum nötig haben – Ina Seidels und Hans Carossas liegen nur beiläufig auf der Linie des Buches. Das eigentliche Unternehmen des Verfassers dreht sich um die eigene „Denunziation“ als „Nazi“ und setzt dafür die Mittel einer gigantischen Gegendenunziation ein. Vor den möglicherweise auf den Urheber zurückfallenden Schatten eines solchen Vergeltungsaktes sucht Ziesel sich auf jene widerspruchsvolle Weise zu schützen, daß er zum Schluß seines Unternehmens Versöhnung vorschlägt, indem er die einzelnen Angeklagten und Verurteilten persönlich nicht verletzen möchte, sondern nur erreichen will, daß auch ihm endlich nichts Diffamierendes mehr nachgesagt wird, er vielmehr unbeschränkte Freiheit zu seiner Meinungsäußerung finde.

Es dürfte wenig Erfolg versprechen, an den Daten der Streitschrift lange herumzuhandeln, Einzelheiten mit dem juristischen Mikroskop zu betrachten, ob sie wirklich so gesagt und geschrieben wurden. In Wahrheit sitzen auf Ziesels „Anklagebank“ nicht die von ihm in einem schwer erträglichen Jargon immer wieder als „Literaturpäpste“ angeredeten Einzelpersonen, sondern das, was man vielleicht als den Geist der Camouflage bezeichnen müßte, mit anderen Worten: wir alle, die wir in der Hitlerzeit trotz aller Vorbehalte und alles Abscheus geschrieben, gesprochen, redigiert, kurzum als Publizisten, Schriftsteller, Redakteure und nicht von Handarbeit existiert haben. Es wird kaum einen unter uns geben, der nicht diese schwierige Schuld seiner Existenz bewußt als solche weiter mit sich trägt, auch wenn nur Gott und er allein die wirklichen Umstände kennen, unter denen es zu diesen oder jenen Äußerungen gekommen ist. Ziesel mag nicht der bestlegitimierte Ankläger in dieser Sache sein; es hätte gleichwohl wenig Witz und Sinn, sich mit ihm über solche Tatsachen zu streiten. Wichtiger scheint uns dies, daß er aus jener „Kollaboration“ den Schluß auf eine ständige Korruptilität zieht, daß ihm ein heutiges demokratisches Bekenntnis seiner Angeklagten unglaublich dünkt und daß er sich selbst im Grund als den besseren Demokraten feiert.

Darüber muß mit ihm diskutiert werden, schon deshalb, weil der eigentliche Grund und Anlaß seiner Streitschrift nicht so sehr in irgendeiner abstrakten „Empörung“ gegen unsittliche Zustände wie in persönlichen Erfahrungen der Zurücksetzung, der Verdächtigung undemokratischer Gesinnung, des Ausschlusses von öffentlichen Foren zu suchen ist. Genügt es also, Ziesel als „Nazi“, seine erzählerische Produktion, seinen „Kulturdienst“, schließlich die vorliegende Streitschrift als von nazistischem Geist und nazistischen Methoden geprägt anzusprechen? Man muß einen Autor zweifellos zuerst nach dem beurteilen, was er ausdrücklich sagt, ehe man auf seinen Geist, seine Motive, seine Methoden zurückgeht.

Die Streitschrift und mit ihr viele Aufsätze von Ziesels „Kulturdienst“ machen es nötig, daß wir eine vielleicht schon lange fällige Unterscheidung schärfer ins Auge fassen: Nationalismus und Nazismus sind nicht dasselbe, sie unterscheiden sich ähnlich wie Sozialismus und Bolschewismus, also derart, daß der eine aus dem andern hervorgegangen ist als eine ins Verbrechen mutierende Varietät. Es hat keinen Sinn, jemanden, der sich ausdrücklich für die unbedingte Respektierung des Einzel Lebens, also für die eigentliche Magna Charta der Demokratie einsetzt, als „Nazi“ zu bezeichnen, wenn er im übrigen mit etlichen kulturpolitischen Tendenzen des Nationalsozialismus konform geht. Ein „Nazi“ muß ein „Verbrecher“ sein, zum mindesten so etwas zu angeblich höherem Zweck zulassen und dadurch ein Mithelfer von Verbrechen werden, wenn dieser Begriff seinen Sinn, seine verurteilende Kraft behalten soll.

Ziesel ist nun sicherlich in diesem präzisen Sinne heute kein Nazi mehr, er hat wenigstens insofern eine Metanoia durchgemacht, daß er sich von jeglicher Form des politischen Verbrechens bewußt zu distanzieren bemüht. Was sich jedoch bei ihm nicht geändert hat und was die „Vorsicht“ ihm gegenüber verursachte, sind die Tendenzen einer nationalistisch-reaktionären Kulturpolitik, die auf sehr weite Strecken sich eben doch etwas zu wenig von der des Nationalsozialismus unterscheidet. Auch in seiner Streitschrift vermischt er in der diffusesten Weise einen an den Haaren beigezogenen Kampf gegen Picasso und die abstrakte Malerei, gegen Atonalität und Elektronenmusik, ja sogar gegen eine aus herausgegriffenen Einzelstücken gar nicht zu beurteilende Sammlung moderner Lyrik wie Höllerrers „Transit“ mit den „Enthüllungen“ dessen, was Rudolf Pechel oder W. E. Süskind, Bruno E. Werner oder Will Grohmann 1933 oder 1938 geschrieben haben. Viel Feind viel Ehr, mag er dabei gedacht haben. Selbst präsumptive Bundesgenossen seiner kulturpolitischen Tendenzen wie etwa Hans Friedrich Blunck verwirft er bei diesem Kampf, weil ihr schaukelndes Verhalten sich nicht mit seiner geraden Linie verträgt. Umgekehrt erhalten wackere Demokraten, Schweizer, Katholiken, Juden, Emigranten, ja sogar entschiedene Kommunisten oder Linksinтеллектуelle wie Hans Werner Richter günstige Zensuren von Ziesel. Man sieht, ein nicht geringer Frontenwirrwarr, der aber eher für den Autor, seine angestrebte Redlichkeit, als gegen ihn spricht, so sehr er andererseits eine unzulängliche denkerische Übersicht, einen Kopf, der sich übernommen hat, deutlich macht.

Die Hitlerzeit war nicht ein einfacher Irrtum, eine einfache Übertreibung unserer Geschichte wie vielleicht die wilhelminische Ära; sie hat nicht von ohngefähr eine beispiellose Katastrophe verursacht. Männer wie Ziesel verstehen zu wenig, daß man nach derartigen Ereignissen scheu, überaus scheu in der Anwendung und Propagierung eines besudelten Sprach- und Gedankengutes sein muß, auch wenn viele der damit bezeichneten Dinge und Werte ihre Daseinsmacht bewahren. Die nationale Karte spielt sich nicht gut bei uns, nachdem sie so vom Nazismus mißbraucht wurde. Vielleicht ist es eine der tiefsten Rechtfertigungen des Adenauer-Regimes, daß es in dieser ruhigen, zurückhaltenden Form jeden möglichen Rechtsradikalismus unter uns aufgefangen hat. Es ist daher auch falsch geschlossen, wenn Ziesel ein in der Nazizeit in Versuchung gebrachtes, unterdrücktes oder vielleicht sogar korrumpiertes Gewissen heute als „verloren“ hinstellen will. Es ist vielmehr umgekehrt das damals geschändete Gewissen, das sich heute überempfindlich selbst gegen Andeutungen und kleine Symptome einer möglichen Erneuerung jener Zustände zeigt und schon bei Nationalisten von Ziesels Art scharf ausschlägt.

Kurt Ziesel kann sein Buch verbreiten und er kann seinen Pressedienst unter die Menschen bringen; seine Romane haben teilweise die Hunderttausend-Auflage überschritten. Wirkt es nicht etwas seltsam, wenn man sich dann über mangelnde Publikationsmöglichkeiten im demokratischen Staat beklagt und zu der Ungeheuerlichkeit versteigt, zu behaupten: „Der Anspruch auf die Freiheit des Wortes, Rebellion gegen die Zeit und ihre Lügen sind immer

verknüpft mit Schaden an Leib und Gut. Die Demokratie macht darin keine Ausnahme. Sie hat den Terror nur humanisiert. Galgen und Kerker werden nur mehr in dringendsten Fällen angewandt; heute genügen die Presse, der Rundfunk, die öffentliche Meinung von Cliquen und Kreisen, die Macht der Kollektive und ihrer Bonzen von rechts und von links, um jeden unliebsamen Warner mundtot zu machen.“ – Wer derlei sagt und verbreitet, bringt sich allerdings in den Verdacht, daß er immer noch nicht richtig weiß, daß mit der „Humanisierung“ des „Terrors“ in der Tat das Entscheidende geleistet ist, worin sich Demokratie von Tyrannei unterscheidet. Er kann sich nicht so emphatisch wundern, wenn andersdenkende Gruppen und Kreise, die – aus welchen Gründen auch immer – über ein privatbesitzliches Forum der Publizistik verfügen, es ihm nicht ohne weiteres zur Verfügung stellen. Nur der Rundfunk als „Anstalt öffentlichen Rechtes“ sollte freilich eine Ausnahme machen und auch der Gruppe, die Kurt Ziesel vertritt, im Rahmen ihrer Zahl und Bedeutung sein Forum einräumen. Wie freilich diese Ansichten sich entwickeln werden, wenn sie einmal nicht mehr das relativ gute Gewissen der Unterdrückten haben, müßte noch abgewartet werden.

J. G.

NOTIZEN

JULIO CORTAZAR, 1914 in Buenos Aires geboren, lebt als Übersetzer für die UNESCO seit 1951 in Paris. Außer einem Theaterstück – „Los Reyes“ (Die Könige) – veröffentlichte er die beiden Erzählbände: „Bestiario“ und „Final del Juego“. Seine Geschichte „Die Nacht mit dem Mund nach oben“ hat Edith Aron übersetzt.

ANTONIO MACHADOS „Zwiesgespräche“, ins Deutsche übertragen von Herbert Becher Garcia, stammen aus dem 1936 erschienenen Buch: „Juan de Mairena, Sentencias, Donaires, Apuntes y Recuerdos de un Profesor Apócrifo“.

GUDRUN PAUSEWANG, 1928 in Ostböhmen geboren und seit 1955 als Zeichenlehrerin an der deutschen Schule in Temuco (Südkile) tätig, hat bisher noch nichts veröffentlicht.

KARL LÖWITH, in München 1897 geboren, lehrt als o. Professor der Philosophie in Heidelberg. Werke: „Kierkegaard und

Nietzsche“ (1933), „Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft“ (1935), „Jakob Burckhardt“ (1936), „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (1953), „Heidegger, Denker in dürftiger Zeit“ (1953), „Wissen, Glaube und Skepsis“ (1956).

PAUL SCHÜTZ, Prof. D., geb. 1891 in Berlin, war in Heft 25 vertreten mit einem Beitrag, betitelt: „Was ist der Mensch? – Bemerkungen zu Hölderlins und Heideggers Übersetzungen des Antigone-Chors“.

SIEGFRIED FREIBERG, Prof. Dr., wurde 1901 in Wien geboren und lebt in seiner Geburtsstadt als Oberstaatsbibliothekar. Von seinen Veröffentlichungen seien genannt: „Elegien und Oden“ (1935) und der Roman „Salz und Brot“ (1935).

GERHARD G. KLOSKA, Dr. med., wurde 1921 in Oberschlesien geboren. Er ist als Psychotherapeut und psychologischer Gutachter in Köln tätig. Publikationen auf med.-psychol.-soziologischem Gebiet.

Bernt von Heiseler

Lebenswege der Dichter

Vier Beiträge. 256 Seiten. Leinen 11,80 DM

„Wir wissen, daß alles menschliche Vollbringen die Spuren des Vergänglichen trägt, und wir suchen das Unsterbliche nicht in der Tat, sondern in der Seele.“ Von solchem Blickpunkt aus hat Bernt von Heiseler hier „Lebensbeschreibungen der Dichter“ aneinandergereiht, Werden und Werk mit der Kenntnis des Forschers analysiert und mit der Einfühlung des Dichters gedeutet und erhöht zur „Sage, die eine Gestalt in ihrem Kern und Wesen deutlich macht“.

Kleist – Grillparzer – Stefan George – Henry von Heiseler! Man spürt hinter jeder „Biographie“ die langjährige Beschäftigung mit dem Stoffe, die sich in dem vorliegenden Band zu lebendiger Betrachtung des Wesentlichen verdichtet hat. Heiseler führt an wesentliche Fragen der Dichtkunst heran, korrigiert auch in glücklichen Einzelbeobachtungen gewohnte Anschauungen und reißt neue Perspektiven auf.

Zur Charakterisierung mögen hier einige Formulierungen Heislers ihren Platz finden:

Zu Kleist: „Den Deutschen, zu sehr gewohnt, das Tun der Dichter als ein Spiel zu betrachten, das durch keine Forderung auf ihr tägliches Leben bezogen war, tat es not, daß ihnen einer erschien, der die Dichtung wieder, gleich einer Fahne, mitten auf den Feldern des Lebens erhob.“

Zu Grillparzer: „In seinem Werk ist ein Ton und Sinn, der auf unsere eigene Lage Bezug hat. Warum wurde Grillparzer, der Reichbegabte, Glückliche, nicht der Shakespeare der Deutschen?“

Zu Stefan George: „Hier ist versucht worden, seine Gestalt in ihrer Notwendigkeit zu zeigen, so, wie sie aus den Händen des Schicksals hervorging: groß auch unter ihren Schatten und in ihren Grenzen. George war einer von den Führern und Bildnern, deren Spur nicht vergeht. Durch ihn erhielten die Dinge ein neues Maß.“

Zu Henry von Heiseler: „Sein Werk und seine Art erscheint als der noch verborgene Ausdruck eines geistigen Versöhnungswillens zwischen Ost und West. Wenn dieser Wille zutage tritt und wirksam wird, kann er uns retten. Es gilt hier, das Bild dieses Dichters zu zeigen, der, weniger durch Natur als durch Schicksal ein Einsamer, seiner Zeit weit voraus war.“

Bei Ihrem Buchhändler erhältlich

C. B E R T E L S M A N N V E R L A G

GERHART HAUPTMANN

Mignon

Zeichnungen von Gerhard Ulrich. 144 Seiten. Leinen 7,50 DM

Diese Novelle Gerhart Hauptmanns war ihrem Schöpfer besonders ans Herz gewachsen. Ein letztes Mal finden sich in ihr jene Landschaften und Charaktere, jene Vorkommnisse und Überzeugungen, die seinem Schaffen während eines langen Lebens Anreiz und Inhalt gegeben hatten. Man muß dieses Spätwerk dem „Ketzer von Soana“ und dem „Meerwunder“ zuordnen, denn auch in „Mignon“ geht es um Wiedergeburt und ewige Wiederkehr.

Die magische Teilhaberschaft unseres Dichters an dem Geschick von Goethes Mignon, die hier in erneuter Fleischwerdung auftritt, läßt diese Figur dabei auch die Züge einer oft variierten Seelengestalt Hauptmanns annehmen. Noch einmal begegnet er so dem „wundervollen Weimaraner“ in einer merkwürdigen, ja unerhörten Begebenheit, die in der Aura magica südlicher Landschaft sich vollzieht. Zögernd fast und mit leisem Tritt schreitet ein behutsamer Altersstil diese Bezirke ab, und doch werden sie überwirklich, wie jedes echte Gleichnis. Sein Urheber hat es selbst sein Finale genannt.

In den acht ganzseitigen Zeichnungen von G. Ulrich wird das Thema des Werkes noch einmal selbständig aufgenommen und grafisch variiert.

Bei Ihrem Buchhändler erhältlich

C. BERTELSMANN VERLAG

Kinderstuhl

Entwurf Harry Bertoia

Modell Nr. 425

Sitzhöhe 37 cm

Modell Nr. 426

Sitzhöhe 31 cm



**KNOLL INTERNATIONAL GMBH
STUTTGART
AM NECKARTOR 26**

**AGENTUREN MIT AUSSTELLUNG
WIESBADEN
HANNOVER
DUSSELDORF**

HANS LIPINSKY-
GOTTERSDORF

Finsternis über den Wassern

Erzählung

138 Seiten, Leinen 6.80 DM

Diese kraftvolle und unpathetische Erzählung von einem Kapitän, der sein Glück zu ertrotzen sucht gegen die Gesetze der Natur und dabei zu einer schmerzlichen Umkehr gezwungen wird, offenbart eine ganz neue Seite von Lipinskys Erzählertalent. Er wurde hierfür mit dem Literaturpreis 1957 der deutschen Hochseefischerei ausgezeichnet.

Fremde Gräser

Roman

2. Aufl., als Sonderausgabe der
SIEBEN-STERN-Reihe. 393 Seiten,
Leinen 8.80 DM

Gesang des Abenteuers

Erzählungen

84 Seiten, Leinen 4.80 DM

Wanderung im dunklen Wind

Erzählung

2. Aufl., 123 Seiten, Ppb. 4.80 DM

HELMUT HARUN

Mätti

Erzählung

158 Seiten, Leinen 4.80 DM

Dieser Mätti ist eigentlich ein merkwürdiger Mensch, der sich aber seinen Mitbewohnern schließlich an Weltkenntnis und Lebensklugheit weit überlegen zeigt. Die Erzählung dieses jungen Autors besitzt eine frische Unmittelbarkeit, und man wird diese in sich geschlossene Gestalt des Mätti so leicht nicht vergessen.

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÜTTINGEN UND ZÜRICH

FRITZ BAUER

Das Verbrechen und die Gesellschaft

264 Seiten, Kart. 11.- DM

Leinen 13.- DM

Das Buch sucht mit Mitteln der modernen Natur- und Gesellschaftswissenschaften die jahrtausendalte Frage zu beantworten, woher das Böse auf Erden kommt und wie es zu bekämpfen ist. Dabei stehen dem Verfasser, der als Staatsanwalt tiefen Einblick in alle Probleme hat, nicht juristische, sondern menschliche Gesichtspunkte im Vordergrund. Sein legislatorisches Ziel ist nicht ein besseres Strafrecht, sondern ein Besserungs- und Bewahrungsrecht, das besser als Strafrecht wäre. Weil der Verfasser das traditionelle Strafrecht weitgehend durch pädagogische und therapeutische Maßnahmen ersetzt sehen möchte, wendet sich das Buch nicht nur an Juristen, sondern an alle, die beruflich oder mitmenschlich an sozialen Fragen interessiert sind.

ERNST REINHARDT VERLAG
MÜNCHEN/BASEL

H A N S S T E U B I N G

Der Kompromiß als ethisches Problem

IX, 181 Seiten. Leinen 12.— DM

Die Arbeit ist, aufs Ganze gesehen, von großer systematischer Kraft, von logisch klarem Aufbau und theologisch ordnenden Gesichtspunkten bestimmt. Sie ist in klarer und lebendiger Sprache und ungemein packend geschrieben, weil der Verfasser neben der Fähigkeit, planvoll zu denken, auch eine lebendige Kraft der Anschauung verrät. Obwohl Steubing über gründliche theologische Schulkenntnisse verfügt, redet er in einer schulmäßig nicht gebundenen, frei dahinströmenden Sprache, die in ihrer Plastik und Biegsamkeit an den Stil der Essays erinnert. Zur Charakterisierung der Arbeit gehört noch die Erwähnung der geradezu ungeheuren Fülle an bearbeiteter (nicht nur zitierter) Literatur. Auch das angelsächsische Schrifttum zu unserer Frage kennt und verarbeitet der Verfasser. Dabei artet diese Literaturanwendung niemals in aneinandergereihte Einzelrezensionen aus, sondern die betreffenden Werke werden planmäßig befragt, und sie sind in den eindeutig vorgegebenen Gedankengang des Verfassers eingefügt. Man sehe sich Namen- und Literaturverzeichnis an und wird einen starken Eindruck von der hier investierten Gelehrsamkeit erhalten, zumal jene Verzeichnisse keine Attrappen, sondern Symptome des wirklich Verarbeiteten sind.

Helmut Thielicke

Erhältlich in jeder Buchhandlung

C A R L B E R T E L S M A N N V E R L A G

EINE KULTURELLE TAT

Kurt Ihlenfeld

Träger des Berliner
Literaturpreises

Eckart-Kreis

Die entzückenden
preiswerten Ganzleinen-
Geschenkbändchen
(3,50 DM)

ECKART

Eine Zeitschrift
von internationalem
Ansehen

Kommt wieder, Menschenkinder

Roman. 15. Tausend. 3. Auflage. 680 Seiten. Ganzleinen 14,80 DM
Das Buch gehört zu den wenigen, die man rückhaltlos empfehlen
kann und von dem man wünscht, daß es möglichst viele Leser in
die Hand nehmen.

Kultus und Unterricht

Ein „großer“, eine Welt in Bewegung versetzender Roman.

Frankfurter Allgemeine

Das Werk wiegt ganze Bibliotheken unserer jüngsten modernen
Literatur auf und sollte in keinem Bücherschrank fehlen.

Europäischer Kulturdienst

Ein riesiges Epos – das deutsche Epos. Es wird jeden Deutschen
ansprechen.

Der Neuburger

Ein Buch, das man als eine kulturelle Tat bezeichnen muß.

Welt und Wort

JOCHEN KLEPPER:

Kyrie

Geistliche Lieder. 8. Auflage. 80 Seiten. 3,50 DM

WALDEMAR AUGUSTINY:

Der Glanz Gottes

Novelle. 80 Seiten. Ganzleinen 3,50 DM

JOCHEN KLEPPER:

Der König und die Stillen im Lande

3. Auflage. 116 Seiten. Ganzleinen 3,50 DM

HARALD VON KOENIGSWALD:

Uns ruft ein Licht

Weihnachtserzählungen aus dem Osten

2. Auflage. 92 Seiten. Ganzleinen 3,50 DM

KURT IHLENFELD:

Rosa und der General

Ballade in 14 Bildern. 114 Seiten. Ganzleinen 3,50 DM

HARALD VON KOENIGSWALD:

Die helle Stunde

Ein Advents- und Weihnachtskalendarium

96 Seiten. 6 Kunstdrucke. 3,50 DM

Eine der besten Zeitschriften,

die zur Zeit in Deutschland erscheinen. Eine Fülle fesselnder und
interessanter Aufsätze. (Sendegruppe Rot-Weiß-Rot)

Unsere Zeit ist arm an wirklich bedeutsamen kulturpolitischen
Zeitschriften von Format. Eine der wesentlichsten Ausnahmen
von dieser Feststellung ist der ECKART. (Die Vereinten Nationen
und Österreich)

Einzelheft 2,85 DM - Halbjahresbezugspreis 5,- DM

ECKART-VERLAG WITTEN UND BERLIN

Neuerscheinung

ALFRED ZACHARIAS

Kleine Kunstgeschichte abendländischer Stile

Die Kunstgeschichte für die Jugend

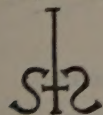
Romantik · Gotik · Renaissance · Barock · Rokoko · Klassizismus · Realismus · Impressionismus · Expressionismus · Die Kunst der Gegenwart

ARCHITEKTUR · PLASTIK · MALEREI

226 Bilder, Zeichnungen und knapper übersichtlicher Text, sachlich und spannend beschrieben von ALFRED ZACHARIAS

Das sorgfältig auf bestem Kunstdruckpapier gedruckte Buch mit vielen ganzseitigen Bildtafeln, in flexiblem Ballonleinen gebunden, ist ein sachlich zuverlässiger wie begeisterungsfähiger Führer zur Kunst. Er gibt die kunstgeschichtliche Leitlinie, bringt Erklärungen mit Zeichnungen und hebt in Wort und Bild das wesentliche, ausdruckstarke und schöne Einzelbeispiel hervor.

Jugendausgabe kartoniert 6,80 DM. Ganzleinen-Geschenkausgabe 12,40 DM



Ein Buch, das bisher gefehlt hat

Bitte fordern Sie unseren Sonderprospekt an!

VERLAG SCHNELL & STEINER · MÜNCHEN · ZÜRICH

Soeben erschien in 2. erweiterter Auflage:

WILHELM HAUSENSTEIN

Besinnliche Wanderfahrten

468 Seiten, 48 Bildtafeln auf Kunstdruckpapier, Bildschutzzumschlag. Ganzleinen 17,50 DM

Eine Fahrt durch Deutschland, Österreich und die Schweiz. Die vorliegende 2. Auflage wurde durch einige Kapitel sowie weitere 24 Bildtafeln wesentlich erweitert. Ein Buch, das jedem Reisefreund viel Freude bereitet.

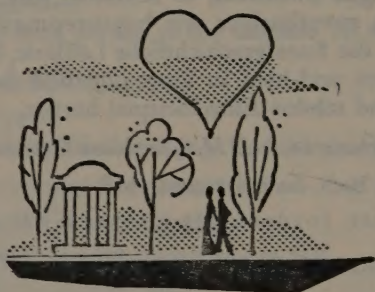
„Wilhelm Hausenstein gelingt es mit Zaubergewalt seiner geformten Sprache Landschaften, Kunstwerke und Menschen so zu schildern, daß dem Leser die Augen für das Eigentümliche, das Bedeutende und Schöne geöffnet werden.“

Badische Zeitung



VERLAG SCHNELL & STEINER
MÜNCHEN · ZÜRICH

HARMONIE DES HERZENS



Neue Herzkraft für morgen
schenkt eine Thermalkur
im Frühling mit den
naturwarmen Quellen von

BAD SALZUFLEN



TEUTOBURGER WALD
HERZ UND KREISLAUF

Prospekte: Reisebüros u. Kurverwaltung

Erweiterter Umfang bei gleichem Preis!

Zeitschrift für Evangelische Ethik

STUDIEN • KOMMENTARE • DOKUMENTE

*Herausgegeben von K. von Bismarck . F. Karrenberg . H. van Oyen .
W. Schweitzer . H. Thielicke . H.-D. Wendland*

Jährlich 6 Hefte, ab Januar 1958 je 64 (bisher 48) Seiten. Einzelheft
3.60 DM, im Abonnement 3.— DM. Studentenpreis Einzelheft
3.— DM, im Abonnement 2.50 DM. Probeheft 1.— DM

Es ist sicher nicht voreilig, zu sagen, daß dieser Versuch einer zweimonatlich erscheinenden Zeitschrift für ethische Fragen eines Interesses sicher sein kann, das weit über den Kreis der Fachtheologen hinausreicht. Zwei Gesichtspunkte fallen einem sofort positiv ins Auge: Hier arbeiten Theologen, Juristen, Mediziner, Sozialpolitiker, Philosophen, Wirtschaftler und Techniker gemeinsam. Es hat sich ein wirklich verheißungsvoller Kreis von Mitarbeitern um diese Aufgabe gesammelt. Wir werden also vermutlich nicht nur zum Denken angeregt, sondern auch in solider Weise informiert werden.

Was bisher geboten wird, ist nicht nur aktuell und interessant, sondern auch eminent lesbar, ohne „populär“ sein zu wollen.

RADIUS, Organ der Evangelischen Akademikerschaft
in Deutschland, Stuttgart

Erhältlich bei Ihrem Buchbändler

CARL BERTELSMANN VERLAG

Georges Bernanos

Heinrich Böll

Jean Donatieu

Diego Fabbri

Eugen Gerstenmaier

Graham Greene

Friedrich Heer

Günter Jacob

Pedro Lain Entralgo

Gabriel Marcel

Dokumente

François Mauriac

Jean Monnet

Philosophie
Theologie

Anders Nygren

Carlo Schmid

Robert Schuman

Paul-Henri Spaak

Wirtschaft
Gesellschaft

Literatur · Film
Theater · Kunst

Zeitschrift für Internationale Zusammenarbeit

Geschichte
Politik

14. Jahr - Zweimonatlich im Umfang von 80 bis
100 Seiten - Jahresabonnement 12 DM - Ver-
langen Sie ein kostenloses Probeheft - Verlag
der Dokumente, Köln, Worringer Straße 11-13